



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

AUTORA: LORENNY FYAMA PEREIRA MARQUES

**A RELAÇÃO ENTRE SOCIABILIDADE INSOCIÁVEL E TELEOLOGIA NA
FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT**

NATAL/RN

2018

LORENNY FYAMA PEREIRA MARQUES

**A RELAÇÃO ENTRE SOCIABILIDADE INSOCIÁVEL E TELEOLOGIA NA
FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética; Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Joel Thiago Klein

**NATAL/RN,
2018**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Marques, Lorena Fyama Pereira.

A relação entre sociabilidade insociável e teleologia na filosofia prática de Kant / Lorena Fyama Pereira Marques. - 2018. 116f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Natal, RN, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Joel Thiago Klein.

1. Teleologia - Dissertação. 2. Sociabilidade insociável - Dissertação. 3. Moralidade - Dissertação. 4. Direito - Dissertação. 5. Educação - Dissertação. I. Klein, Doutor Joel Thiago. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 124

LORENNA FYAMA PEREIRA MARQUES

A RELAÇÃO ENTRE SOCIABILIDADE INSOCIÁVEL E TELEOLOGIA NA
FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), como requisito para a obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Dissertação defendida em Natal/RN, 08/11/2018

Banca Examinadora:

Professor Dr. Joel Thiago Klein
Universidade Federal de Santa Catarina
Orientador

Professora Dra. Maria de Lourdes Alves Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Membro externo

Professor Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Membro interno

“Por amor às causas perdidas. Tudo bem, até pode ser
que os dragões sejam moinhos de vento.

Muito prazer, ao seu dispor
se for por amor às causas perdidas.

Por amor às causas perdidas.”

(Humberto Gessinger e Paulo Galvão)

AGRADECIMENTOS

- Agradeço ao professor doutor Joel Thiago Klein primeiramente pela orientação, colaboração e disponibilidade de bibliografia fundamental para a elaboração da dissertação. Em segundo lugar, agradeço pela paciência, pelos conselhos prudências e dicas para um crescimento e amadurecimento acadêmico. Parte desta conquista foi possível graças ao seu empenho e competência profissional. Obrigada por ser um exemplo.
- Agradeço aos membros da banca de qualificação pelas indicações e melhorias. Em especial, a professora doutora Cristina Foroni Consani pela leitura atenciosa que me possibilitou melhorar e fortalecer vários pontos e argumentos da dissertação.
- Agradeço à CAPES pelo apoio financeiro.
- Agradeço aos membros da banca de defesa pelas contribuições e colaboração.
- Agradeço aos professores da UFRN que me incentivaram e me servem de exemplo de profissionais: Obrigada ao professor doutor Bruno Rafaelo Lopes Vaz e ao professor doutor Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes.
- Agradeço a toda minha família pelo apoio e carinho, em especial a minha mãe, minhas irmãs e sobrinha.
- Agradeço a todos os membros da base de pesquisa em Ética e Filosofia Política da UFRN pelas colaborações, leituras e discussões sobre os meus textos.
- Agradeço aos amigos pelo apoio, carinho e momentos de descontração em meio a essa jornada acadêmica, assim como pela compreensão nos momentos de ausência.
- Agradeço em especial a Egyle Nascimento pelo companheirismo, paciência, carinho, suporte e apoio acadêmico.

RESUMO

O objetivo desta dissertação consiste na análise da relação entre os conceitos de sociabilidade insociável e de teleologia na filosofia prática kantiana. Tal análise se baseia, primordialmente, em textos como *Ideia de Uma História Universal com um Propósito Cosmopolita* (1784) e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790). Para Kant, pensar a sociabilidade insociável segundo uma perspectiva teleológica é perceber que a natureza nada faz em vão. Uma vez que ela dotou o homem de razão e de uma natureza humana dinâmica e antagônica, ele precisa desenvolver suas disposições que visam o uso da razão e, assim, corroborar para que o fim terminal dos seres racionais se efetive no mundo. Esse fim nada mais é do que o próprio homem sob leis morais, ou seja, a finalidade proposta pela perspectiva teleológica é a moralidade. Portanto, para expor esse posicionamento a argumentação da dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro objetiva analisar o conceito de sociabilidade insociável e suas dimensões. O segundo expõe o conceito de teleologia, em seu aspecto teórico, assim como, pensa a teleologia em seu aspecto prático e, por fim, o terceiro capítulo, é responsável por analisar a relação entre o antagonismo social e a teleologia prática dando enfoque na disciplina da sociabilidade insociável por meio do direito e da educação.

PALAVRAS-CHAVE: Sociabilidade insociável; teleologia; moralidade; direito; educação.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyze the relationship between the concepts of unsociable sociability and teleology in Kantian practical philosophy. This analysis is based primarily on texts such as the *Idea of a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (1784) and the *Critique of the Faculty of Judgment* (1790). For Kant, to think sociability unsociable from a teleological perspective is to realize that nature does nothing in vain. Since it has endowed man with reason and a dynamic and antagonistic human nature, he must develop his dispositions which aim at the use of reason and thus corroborate so that the terminal end of rational beings becomes effective in the world. This is nothing more than man himself under moral laws, that is, the purpose proposed by the teleological perspective is morality. Therefore, to expose this positioning the argumentation of the dissertation is divided into three chapters. The first objective is to analyze the concept of unsociable sociability and its dimensions. The second exposes the concept of teleology in its theoretical aspect, just as teleology thinks in its practical aspect, and finally, the third chapter, is responsible for analyzing the relationship between social antagonism and practical teleology giving focus on the discipline unsociable sociability through law and education.

KEYWORDS: Unsociable sociability; teleology; morality; right; education.

LISTA DE ABREVIATURAS

Anth – Antropologia de um ponto de vista pragmático;

RGV – A religião nos limites da simples razão;

MAM – Começo conjectural da história humana;

KrV – Crítica da razão pura;

KpV – Crítica da razão prática;

KU – Crítica da faculdade de julgar;

GMS – Fundamentação da metafísica dos costumes;

SF – Conflito das faculdades;

PäD – Sobre a pedagogia;

WA – Resposta à pergunta: que é esclarecimento?;

IaG – Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita;

MS – A metafísica dos costumes;

ZeF – A paz perpétua;

TP – Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática;

WDO – Que significa orientar-se no pensamento?

Log – Lógica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O CONCEITO DE SOCIABILIDADE INSOCIÁVEL E SEUS ANTECEDENTES HISTÓRICOS	13
1.1 Definição de antagonismo em Kant	14
1.2 Antecedentes históricos: a antropologia rousseauniana como principal antecedente histórico da sociabilidade insociável.....	31
1.2.1 Amor-próprio e piedade em Rousseau: como e porque o amor-próprio e a piedade podem ser vinculados à sociabilidade insociável?	40
2 A TELEOLOGIA E SEUS DESDOBRAMENTOS.....	49
2.1 Conceito de teleologia.....	50
2.2 Teleologia, história e moral: uma relação entre a Natureza e a natureza humana.....	58
2.3 A teleologia e sua função.....	64
2.4 A teleologia prática	67
3 A RELAÇÃO ENTRE SOCIABILIDADE INSOCIÁVEL E A TELEOLOGIA PRÁTICA.....	76
3.1. Qual a intenção da natureza para com os trajetos das coisas humanas?	76
3.2 A sociabilidade insociável disciplinada pelo direito.....	84
3.2.1 O conceito de direito e a liberdade jurídica.....	88
3.2.2 O papel da sociabilidade insociável no direito	92
3.3 A disciplina da sociabilidade insociável segundo a perspectiva educacional	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
5 REFERÊNCIAS	113

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a natureza e sua relação com a natureza humana permite o surgimento de inúmeros questionamentos. Por exemplo: pensar a respeito do que seria essa natureza, de como se constitui a natureza humana, se há uma interferência ou influência da natureza para com as ações dos seres racionais, ou seja, pensar a teleologia e vinculá-la com conceitos como liberdade e moralidade é o cerne da presente dissertação. O objetivo principal consiste em discorrer sobre a relação entre a sociabilidade insociável e a teleologia na filosofia prática kantiana. Por vezes, a teleologia foi posta em segundo plano e desvinculada de sua filosofia prática por alguns intérpretes de Kant, devido ao seu aspecto, aparentemente, determinista e dogmático. Entretanto, a teleologia prática pode ser entendida como parte de um projeto kantiano que visa a moralidade. A teoria moral kantiana basta por si mesma, o princípio moral é suficiente para servir como motivo do agir. A obrigação que demanda o dever moral ordena de forma categórica, todavia, após a escolha moral ser feita, muitos fatores empíricos podem corroborar ou dificultar a sua realização no mundo. Portanto, a teleologia permite pensar em uma esperança racional de que a natureza é passível aos propósitos morais dos seres humanos, assim como permite construir uma interpretação que corrobora com a praticabilidade da vontade moral. Para isso, basta identificar os auxílios e os obstáculos para a realização do fim moral no mundo. Essa realização pode ser dificultada caso se tenha um Estado despótico, uma constituição injusta e uma educação opressora. Entretanto, os “auxílios” ou “facilitadores” do fim terminal são todos esses âmbitos que constituem os seres racionais no seu aspecto externo, ou seja, em seu aspecto de atuação social, do direito à educação.

A exposição da argumentação sobre as dimensões de cada conceito e seu vínculo se apresenta em três capítulos. No primeiro capítulo, o conceito de antagonismo social é pormenorizado, primeiramente segundo a perspectiva de Kant. Tal análise é baseada na *Ideia de Uma História Universal com um Propósito Cosmopolita* (1784) na qual ele apresenta o antagonismo social como a sociabilidade insociável dos seres racionais, ao mesmo tempo em que ela incita o homem a entrar em sociedade, o faz ter uma resistência e ameaça a dissolução dela. Ainda no primeiro capítulo, são apresentados alguns dos filósofos e juristas da modernidade que pensaram o antagonismo como inerente à natureza humana. As teorias sobre a

sociabilidade insociável buscam compreender esse conceito para explicar e determinar o desenvolvimento histórico da sociedade em seus diversos âmbitos, dentro dessas perspectivas, objetivando entender as influências que Kant sofreu e, mais precisamente, analisar as influências da teoria antropológica de Rousseau no conceito de sociabilidade insociável kantiano. Salienta-se que a leitura dos escritos de Rousseau e as interpretações dadas as suas teorias sofrem influências da perspectiva kantiana, isto quer dizer que a teoria antropológica de Rousseau apresentada nesta dissertação é exposta de acordo com a interpretação que Kant explicita em seus textos.

No segundo capítulo, o foco da discussão encontra-se na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), na qual Kant expõe o conceito de teleologia. A análise possui dois aspectos, o primeiro aborda o aspecto da teleologia física, também denominada de teórica. No segundo momento, apresento uma vinculação entre teleologia teórica e história permitindo pensar o desenvolvimento histórico como um processo moral e, portanto, associando a sociabilidade insociável à teleologia. Ainda no segundo capítulo, a abordagem parte para o segundo aspecto da teleologia, a saber, a teleologia prática. Enquanto sistema, pode ser pensada como um fio condutor que norteia a filosofia moral kantiana. Ao vincular teleologia prática e liberdade, entende-se com mais clareza a relação entre o antagonismo social e a perspectiva teleológica.

No terceiro capítulo o foco é a relação entre a teleologia prática e o antagonismo social, o qual possui o objetivo de entender como a insociabilidade pode ser disciplinada, por meio do direito e da educação, e assim corroborar para a efetivação do fim terminal da espécie humana. Para fundamentar a exposição do tema, me utilizo de obras como: *A Metafísica dos Costumes* (1797), *Sobre a Pedagogia* (1803) e a *Paz perpétua* (1795). No primeiro momento, o questionamento norteador é pensar qual a intenção da natureza para com os trajetos das coisas humanas. No segundo momento, o objetivo é entender a relação entre o direito e a disciplina da sociabilidade insociável, qual o ponto de convergência entre liberdade e coerção e como essa vinculação pode promover e auxiliar a jornada humana em prol da moralidade. E, por fim, a disciplina da sociabilidade insociável pode ser pensada por meio da educação, como a arte de educar pode ser fundamental para o progresso moral da espécie humana.

1 O CONCEITO DE SOCIABILIDADE INSOCIÁVEL E SEUS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Neste capítulo, o objetivo é caracterizar o conceito de antagonismo social segundo a perspectiva de Immanuel Kant. O antagonismo social é entendido como a atuação de disposições que direcionam o homem em sentidos contrários. Tais disposições são: a sociabilidade e a insociabilidade. A sociabilidade insociável é apresentada como uma inclinação que gera o autodesenvolvimento, o progresso e influencia a relação do homem com os demais e com o conhecimento, uma vez que ela proporciona o dinamismo humano. Desse modo, a primeira seção divide-se em dois momentos. No primeiro momento, analisa-se o conceito de sociabilidade – esse é entendido como uma inclinação para se socializar, para entrar em sociedade – e, no segundo momento, é exposto o conceito de insociabilidade e suas diversas dimensões – a saber, sua origem, sua atuação e sua relação com o mal. Entendida como uma propensão para se isolar, a insociabilidade gera uma tensão entre os homens, isto é, o homem, por querer tudo à sua maneira e por saber que terá resistência – já que os demais também querem o mesmo –, tende ao isolamento. A resistência, gerada pela insociabilidade humana é a força que induz o homem a sair do estado ocioso. Realizada a exposição e a relação entre tais conceitos kantianos, a insociabilidade é apresentada como mola propulsora do progresso humano.

Na segunda seção deste capítulo, a discussão volta-se para os teóricos da modernidade que antecederam Kant no debate a respeito da sociabilidade insociável. Eles, de modo geral, propuseram uma perspectiva sobre o antagonismo existente na natureza humana para entender e determinar as condutas morais dos indivíduos, buscaram explicar o desenvolvimento da história da sociedade e entender os âmbitos que norteiam a vida social, como por exemplo, o político e o jurídico. Dentre esses teóricos, pretende-se sinalizar para a importância de Rousseau. Devido a essa proximidade, a terceira seção desse capítulo é responsável por analisar quais as influências dos conceitos antropológicos de Rousseau no conceito de sociabilidade insociável de Kant. Nesse sentido, são analisados os sentimentos de piedade e amor-próprio e a relação com o antagonismo social.

1.1 Definição de antagonismo em Kant

A Ideia de Uma História Universal Com Um Propósito Cosmopolita é um ensaio escrito em 1784 e composto por nove proposições. Nesse ensaio, a perspectiva teleológica¹ assumida por Kant serve de pano de fundo para um tipo de intenção da natureza para com os trajetos humanos. Segundo ele, a história se ocupa em narrar as manifestações da liberdade da vontade e caso considere “*no seu conjunto* o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular” (KANT, 2013, p.19, grifo do autor). Essa teleologia pode parecer confusa e desordenada quando apresentada nos sujeitos singularmente, entretanto, pensada na totalidade da espécie, permite pensar uma finalidade: o desenvolvimento das disposições naturais que visam o uso da razão. Desse modo, não se deve entender essa finalidade como um determinismo², uma vez que os homens não procedem puramente pelo instinto, ou seja, eles são livres.³ Essa liberdade da vontade constitui o homem, faz parte da sua natureza humana e é por meio dela que o homem pode alcançar o desenvolvimento de suas disposições.

Dentro dessa perspectiva teleológica, o que Kant realmente busca é um fio condutor que liga os sujeitos singulares, seus propósitos desordenados e um plano da natureza. Sobre isso diz Kant:

não há aqui outra saída para o filósofo, uma vez que não pode pressupor nenhum *propósito* racional *peculiar* nos homens e no seu jogo à escala global, senão inquirir se ele não poderá descobrir uma *intenção da natureza* no absurdo trajecto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza (KANT, 2013, p.21).

Por mais que, de um ponto de vista imediato e individual, as manifestações da liberdade da vontade – expressas nas ações humanas – sejam consideradas unilaterais e fora de ordem, não deixam de estar em conformidade com as leis gerais da natureza, ou seja, com um plano da natureza. Para Kant, a natureza nada faz em vão, portanto, esse fio condutor baseia-se na perspectiva teleológica kantiana de que

¹ Esse conceito é explorado na segunda seção.

² “[...] ainda que o antagonismo seja uma artimanha da natureza para fazer progredir a cultura e evitar a indolência humana, ele não é a solução *única* e *última* para o progresso das disposições da espécie humana. Jamais se pode esquecer que para Kant se está falando de seres livres e que o progresso precisa ser também fruto de uma escolha” (KLEIN, 2016, p. 124).

³ A relação entre a teleologia e a liberdade é explicada na segunda seção. O objetivo, nessa seção, restringe-se à investigação do conceito de antagonismo social.

“todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado” (KANT, 2013 p.21, grifo do autor). Sendo essa a primeira proposição, Kant afirma que a natureza tem como princípio o desenvolvimento das disposições naturais e que elas precisam atingir o seu fim.

Entretanto, mesmo que Kant utilize o termo “completo”, ele não determina que os homens em particular, isto é, os homens individualmente desenvolvam integralmente suas disposições naturais. Esse desenvolvimento integral ou completo deve ser fomentado para que ocorra na espécie humana. Na segunda proposição, Kant afirma que *“no homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo”* (KANT, 2013, p.22, grifo do autor). Isso ocorre, primeiro, porque a natureza estabeleceu um curto prazo à vida humana (sendo necessárias incontáveis gerações e transmissões de conhecimento para que a finalidade das disposições atinja um estágio de desenvolvimento adequado), e, segundo, pelo fato de a razão não atuar instintivamente, precisando assim de exercícios, tentativas e aprendizagens para subir os degraus do conhecimento, passando de um para o outro.

Para Kant, um animal não passa daquilo que pode ser, não pode ultrapassar o seu estado instintivo, diferentemente da espécie humana⁴. Na *Pedagogia (1803)*, Kant afirma que:

um animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser; uma razão exterior a ele tomou por ele antecipadamente todos os cuidados necessários. Mas o homem tem necessidade de sua própria razão (KANT, 2004, p.12).

O homem assemelha-se aos demais animais por ser dotado de sensibilidade, entretanto difere deles uma vez que é dotado, também, de razão – faculdade responsável por ampliar as regras e intenções que vão além do instinto⁵. Ele deve ser orientado pela sua racionalidade extraindo tudo de si mesmo e, dessa maneira, consegue desenvolver suas disposições naturais.

Nota-se, a partir da análise das duas primeiras proposições, que a finalidade do homem é desenvolver suas disposições, mas não quaisquer disposições, e sim

⁴ “Visto que os homens, nos seus esforços, não procedem de modo puramente instintivo, como animais [...]” (KANT, 2013, p. 20).

⁵ “A razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do / uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para os seus projectos” (KANT, 2013, p. 22).

aquelas que visam o uso da razão. Essas disposições que visam o uso da razão são explicitadas na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), Kant diz:

entre os habitantes vivos da terra, o ser humano é notoriamente diferente de todos os demais seres naturais por sua disposição técnica (mecânica, vinculada à consciência) para o manejo das coisas, por sua disposição pragmática (de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções) e pela disposição moral em seu ser (de agir consigo mesmo e com os demais segundo o princípio da liberdade sob leis), e por si só cada um desses três níveis já pode diferenciar caracteristicamente o ser humano dos demais habitantes da terra (KANT, 2009, p.216).

Portanto, distinguem-se três disposições que visam o uso da razão, a saber, a técnica, a pragmática e a moral. A cada disposição vincula-se um tipo de uso da razão, são eles respectivamente: o instrumental – que diz respeito, por exemplo, ao conhecimento técnico-científico –, o uso pragmático – esse relacionado com as relações sociais – e, por fim, o uso moral.⁶

O homem para atingir sua finalidade precisa desenvolver essas disposições. Como enunciado na terceira proposição, *"a natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico / da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição excepto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão"* (KANT, 2013, p.22, grifo do autor). A natureza, uma vez que dotou o homem de razão e de liberdade, evidencia que, por meio destas, o homem precisa ultrapassar a sua animalidade. Nesse sentido, o que se busca saber é qual meio o homem disponibiliza para desenvolvê-las.⁷

Kant, na quarta proposição, afirma que *"o meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições"* (KANT, 2013 p.24, grifo do autor). O antagonismo social é a sociabilidade insociável dos homens. A sociabilidade insociável dos homens é *"a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade"*

⁶ Segundo Klein, "a meta da disposição técnica é a habilidade, a da disposição pragmática é a prudência ou civilidade e a da moral é a moralidade" (KLEIN, 2012, p.51).

⁷ "[A]s fontes da sociabilidade e também da insociabilidade e da resistência em geral, de onde brotam tantos males, são os impulsos para um contínuo desenvolvimento das disposições naturais do ser humano" (KLEIN, 2013, p.27).

(KANT, 2013, p.24).⁸ Isto é, esse antagonismo, que é entendido como a sociabilidade insociável, ao mesmo tempo em que incita o homem a entrar em sociedade, o faz ter uma resistência e ameaça a dissolução dela. O antagonismo social possibilita a existência de um dinamismo⁹, que ao ser posto em atividade pelo homem, é capaz de proporcionar o desenvolvimento dos indivíduos. Em outras palavras, por meio da dinâmica causada pela sociabilidade insociável o homem desenvolve seus talentos ocultos e os aperfeiçoa, tornando-se capaz de transformar sua grosseira disposição natural em um todo moral.¹⁰

Kant nomeia como sociabilidade a inclinação¹¹ para entrar em sociedade. É no estado social que o homem pode se efetivar como tal¹², sentindo-se mais como homem, pois é nesse estado que ele desenvolve as suas disposições naturais que visam o uso da razão. Apenas na convivência e na relação com os outros o homem pode desfrutar do que a racionalidade e sua liberdade têm a oferecer, uma vez que, sem elas, o homem não passa de um animal bruto, que procede apenas conforme seu instinto e mecaniza suas ações sem ao menos se perguntar o porquê delas. Nesse sentido, na *Crítica da Faculdade do Juízo (1709)*, Kant afirma

[...] humanidade <Humanitat> significa de um lado o universal *sentimento* de participação e, de outro, a faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a sociabilidade conveniente à humanidade <Menschheit>, pela qual ela se distingue da limitação animal (KANT, 2012, p. 219).

Entende-se, portanto, que a sociabilidade é um sentimento referente a um estado coletivo e universal da espécie humana, faz parte do processo de civilização dos

⁸ Segundo Klein, “o antagonismo das disposições representa a atuação de duas tendências com sentidos contrários. De um lado, a inclinação (*Neigung*) para se socializar (*vergesellschaften*), de outro, uma propensão (*Hang*) para se isolar (*vereinzeln*)” (KLEIN, 2013, p. 268).

⁹ “Essa dinâmica é, por conseguinte, a origem de uma dialética que desencadeia o *despertar do indivíduo*, que o acicuta a desenvolver os seus talentos, a competir e a cooperar com os outros indivíduos para aperfeiçoar as suas disposições naturais” (ANDRÉ, 2012, p. 36).

¹⁰ “Surgem assim os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; assim se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, se forma o gosto e, através de uma ilustração continuada, o começo converte-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, deste modo, metamorfosear também por fim uma consonância para formar sociedade, patologicamente provocada, num todo moral” (KANT, 2013, p.24-25).

¹¹ “Apetite (*appetitus*) é a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como efeito seu. O apetite sensível habitual chama-se inclinação” (KANT, 2009, p. 149).

¹² “O homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições naturais” (KANT, 2013, p. 24).

indivíduos. Ela não apenas está vinculada ao zelo pela sobrevivência, mas também a tendência humana a associação, ao relacionamento.

A sociabilidade está diretamente vinculada a humanidade. Segundo Rohden (1994), o conceito de sociabilidade reúne dois sentidos do conceito de humanidade, a saber, “humanidade como sentimento universal de participação e como faculdade de comunicação íntima e universal” (ROHDEN, 1994, p. 99). O primeiro é próprio da humanidade e, assim sendo, o homem destaca-se da limitação animal, sendo universal por seu sentimento de participação. O segundo, a faculdade de poder comunicar-se, exemplifica-se na discussão sobre o gosto, podendo-se pretender a concordância dos outros para com o juízo do gosto. Desse modo, Kant funda o conceito de humanidade em uma razão essencialmente sociável, é essa racionalidade prática que se caracteriza como sendo constitutiva de sociedades.

O ser humano, enquanto ser racional destinado a estar em sociedade precisa se cultivar, civilizar e moralizar. Dessa maneira, ele é capaz de produzir uma sociedade justa, na qual pode desenvolver sua humanidade. Ao passo que o homem recusa seus estímulos sensoriais ele dá lugar aos estímulos ideais e, pouco a pouco, a decência instala-se em sua razão. Portanto,

a *decência*, inclinação a provocar com nossas boas maneiras (ao mascarar o que poderia incitar o desprezo) o respeito dos demais, e fundamento autêntico de toda verdadeira sociabilidade, ofereceu também o primeiro sinal de que o homem era uma criatura capaz de ser moralmente educada (KANT, 2010, p. 20).

No *Começo Conjectural da História Humana* (1786), evidencia-se a importância da sociabilidade e é por meio dela que o homem pode desenvolver todos os sentimentos referentes à vida coletiva, à comunicação, ao gosto, a uma regra universal para o sentimento de prazer – essa reivindicada pela faculdade de julgar estética –, a amabilidade, a alegria e a benevolência. Nesse sentido, a sociabilidade pressupõe a liberdade.

Essa pressuposição da liberdade, enquanto autonomia, conduz o homem a realizar a sua humanidade. Para Rohden (1994), Kant não entende o homem como originalmente social, mas sociável. Ou seja, é graças a capacidade que o homem tem de impor-se uma obrigação racional que ele é capaz de sociedade. “A racionalidade é uma capacidade de sociedade e é idêntica à sociabilidade. Pela capacidade de obrigar-se, responsabilizar-se, ser cidadão, o homem tem condições de vida coletiva”

(ROHDEN, 1994, p.104). Nesse sentido, a capacidade de vida em sociedade funda-se no Direito e ela é a capacidade de agir segundo regras e seguir os princípios de conveniência. Pois, desse modo o homem é capaz de constituir uma coletividade duradoura. Kant afirma que,

A época e os povos, nos quais o ativo impulso à sociabilidade legal, pela qual um povo constitui uma coletividade duradoura, lutaram com as grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir liberdade (e portanto, também, igualdade) à coerção (mais do respeito a submissão por dever do que por medo): uma tal época e um tal povo teriam de inventar primeiro a arte da comunicação recíproca das ideias da parte mais culta com a mais inculta [...] (KANT, 2012, p. 219).

Quando Kant usa o termo *sociabilidade legal* em sua terceira *Crítica*, ele está relacionando-a ao Direito. Para Rohden (1994), esse conceito é a capacidade e disposição para que o homem deixe-se guiar pelos princípios do Direito. “No conceito de sociabilidade legal é pensada a própria capacidade de o homem realizar, em sociedade com outros, a sua própria humanidade, à qual ele é chamado pela sua liberdade¹³” (ROHDEN, 1994, p.105).

A propensão para o isolamento é denominada por Kant de insociabilidade. Essa propensão caracteriza-se por uma tensão entre os desejos dos homens. Dito de outra forma, o homem, por querer dispor de tudo à sua maneira, tende ao isolamento, uma vez que os demais homens também querem dispor de tudo ao seu modo.¹⁴ Dessa maneira, gera-se uma resistência de ambas as partes ocasionando, assim, uma inclinação para o isolamento. Tal resistência, para Kant:

desperta todas as forças do homem e o induz a vencer a inclinação para a preguiça e, movido pela ânsia das honras, do poder ou da posse, / para obter uma posição entre os seus congêneres, que ele não pode *suportar*, mas de que também não pode *prescindir* (KANT, 2013, p.24).

A resistência originada pela insociabilidade dos homens, que os induz a sair do seu estado de preguiça, move-os da saída da brutalidade para o ingresso na cultura. Essa saída do estado de preguiça é ocasionada pela tensão existente entre os desejos dos

¹³ “A proposta do texto da *Crítica da faculdade do juízo*, em seu §60, é que antes dessa realização a sociedade se auto-reconheça esteticamente, mas movida já por idéias morais. [...] A elevação à moralização é condicionada por uma transformação das relações políticas (ROHDEN, 1994, p. 105-106).

¹⁴ “Isso faz com que o homem espere resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercitar a resistência contra os outros, ou seja, de evitar que sua vontade seja submetida à vontade de outrem” (KLEIN, 2013, p. 268).

indivíduos, ou seja, o fato de cada indivíduo desejar, por exemplo, o poder ou uma posição de destaque na sociedade, faz com que ele busque a mudança do seu estado atual para alcançar o *status* desejado. Por mais que a insociabilidade incite o homem ao egoísmo, ela tem como papel fundamental gerar um impulso para o desenvolvimento das disposições naturais. Essa resistência com relação aos outros é gerada na medida em que o homem quer que sua vontade se sobressaia à vontade dos demais.

O desenvolvimento das disposições naturais é proporcionado pela sociabilidade insociável. Isso significa que, em sua teleologia, Kant entende a insociabilidade como o elemento fundamental que dispõem os seres humanos para o seu desenvolvimento. A insociabilidade permite que os talentos não fiquem ocultos, faz os homens saírem do seu estado atual, impulsionando-os ao progresso humano.¹⁵ A resistência derivada da insociabilidade só é capaz de existir se o homem estiver em sociedade, se ele for sociável. Dessa maneira, segundo Perez, a insociabilidade surge da relação entre os indivíduos. Diz ele:

o homem teria uma inclinação para caminhar no sentido de uma vida em sociedade e, simultaneamente, uma resistência e uma tentativa de ameaça a romper com ela. Trata-se de uma inclinação sensível, não calculada racionalmente, porém, à serviço da razão (Kant, *Idee*, 392-393-394). O peculiar deste elemento é que [...] emerge na relação com o outro (PEREZ, 2010, p.213).

Por mais que a insociabilidade faça o homem desejar se isolar, ao mesmo tempo ele necessita do convívio em sociedade para gerar resistência e desenvolver seus talentos. Dito de outra forma: é pelo fato de o homem estar em relações sociais que sente uma resistência, pois, quando em sociedade, não aceita o querer e as imposições de outrem. É a partir disso que ele desenvolve suas disposições e impulsiona o progresso. Nas palavras de Kant: “[t]oda a cultura e toda a arte, que ornamentam a humanidade, e a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade que por si mesma é forçada a disciplinar-se e, deste modo, a desenvolver por completo, mediante uma arte forçada, os germes da Natureza” (KANT, 2013, p.27).

¹⁵ Segundo Daniel Perez (2010), “Na *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) Kant menciona a *insociável sociabilidade* como elemento intrínseco do ser humano e fundamental para o desenvolvimento da história humana. A violência, a agressividade, o interesse egoísta levado adiante pela força, a própria guerra, fariam parte paradoxalmente da tendência da história para melhor” (PEREZ, 2010, p.213).

A ordem social, que é fruto da sociabilidade insociável, pode ser interpretada como a constituição civil. Nas *Lições Sobre a Antropologia (1775/76)*, Kant indaga:

pois, afinal, mediante o que nasceu a mais civilizada constituição entre os homens? Mediante a maldade da natureza humana. É este, pois, o outro grande fim que daí brota; mediante esta ordem civil, nasce entre os homens um certo todo de onde brotam a regularidade, a ordem e a determinação recíproca de um membro pelo outro e pelo todo da humanidade; e daqui nascem o desenvolvimento dos talentos, os conceitos de direito e da moralidade e o desenvolvimento da suprema perfeição de que as pessoas são capazes (KANT, 2013, p.271).

Para Kant, essa maldade da natureza humana da qual nasce a constituição entre os homens pode ser entendida como insociabilidade, pois é dela que se gera “uma sociedade em que a *liberdade sob leis exteriores* se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, que deve constituir para o gênero humano a mais elevada tarefa da Natureza; ” (KANT, 2013, p.26). Diz ele, na explicação da quinta proposição¹⁶, que além da Natureza ter como a elevada intenção o desenvolvimento das disposições naturais, tem, também, a liberdade como fim. Essa liberdade precisa de leis exteriores para que todos os indivíduos possam exercê-la em sociedade e, para que o antagonismo universal dos membros dessa sociedade permita a coexistência de suas liberdades, é necessário uma constituição civil.¹⁷

Entretanto, pensar a insociabilidade como um tipo de maldade intrínseca pode ter, no mínimo, duas problemáticas. A primeira delas encontra-se na própria caracterização da insociabilidade. Ela seria, de fato, uma inclinação ou uma paixão?¹⁸ Entender a natureza da insociabilidade pode definir sua atuação no indivíduo e na sociedade. Segunda: da insociabilidade gera-se o mal moral ou dela se pode gerar o

¹⁶ “O maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral” (KANT, 2013, p.26).

¹⁷ “A necessidade é que constrange o homem, tão afeiçoado, aliás, à liberdade irrestrita, a entrar neste estado de coação; e, claro está, a maior de todas as necessidades, a saber, aquela que reciprocamente se infligem os homens, cujas inclinações fazem que eles não mais possam viver uns ao lado dos outros em liberdade selvagem. Só dentro da cerca que é a constituição civil é que essas mesmas inclinações produzem o melhor resultado[...]” (KANT, 2013, p. 26).

¹⁸ Klein distingue esses conceitos da seguinte maneira: “[P]ara Kant, as paixões são enfermidades da mente e altamente prejudiciais à liberdade, pois são inclinações que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou que não pode dominar de modo algum. “Inclinação”, por sua vez, é um apetite sensível que se torna habitual e “apetite” é a autodeterminação da força do sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu. Em suma, “paixão” é um impulso habitual e sensível da faculdade de desejar, o qual possui tanta intensidade que reluta em ser dominado pela razão” (KLEIN, 2012, p. 86). A tese que ele defende é que “as paixões não devem ser vistas como os meios que a natureza utiliza para promover o progresso da espécie humana”.

progresso moral? Como da maldade se gera a moralidade? Pensar sobre o que se origina a partir da insociabilidade pode ter consequências na coerência interna da filosofia kantiana. Bem, sobre esse debate podemos destacar dois grupos de interpretes, o primeiro composto por Schneewind (2009) e Wood (2009), que entendem a insociabilidade como uma paixão que gera o mal moral. Segundo Schneewind (2009), Kant – assim como Pufendorf, Mandeville e Montaigne – retrata a insociabilidade em termos de vícios, sendo essencialmente perversa e resultante do mal radical.¹⁹ Para Wood (2009), Kant deriva o termo “sociabilidade insociável” de Montaigne – que, no caso, foi um de seus autores favoritos. Ambos afirmam que por meio da sociabilidade insociável o ser racional desenvolve sua capacidade de pensar em questões morais, entretanto, ao analisar a insociabilidade, nota-se que ela é essencialmente perversa e uma paixão que representa o mal moral da espécie humana.²⁰

O segundo grupo é composto por Muchnik (2010), Klein (2013) e Santos (2014), que entendem a insociabilidade como propensão para o mal que, bem conduzida, pode gerar o progresso moral e não necessariamente a sua corrupção. Cada um desses interpretes responde a essas questões que surgem ao se pensar a insociabilidade e a teoria filosófica kantiana, entretanto, existem distinções em suas perspectivas. Todavia, o que cabe explorar são as similitudes referentes à insociabilidade enquanto uma possível mola propulsora do progresso humano, isto é, capaz de gerar tanto de um progresso técnico-científico quanto um progresso moral.

¹⁹ “Muitos dos usuários das concepções da sociabilidade insociável retratam o lado insociável de nossa natureza em termos de vícios. Assim, para Pufendorf, Mandeville e Kant (como para Montaigne), nossa insociabilidade é essencialmente má. Esses pensadores estão levando adiante a visão cristã de nossa natureza impura e pecaminosa, e mostrando como, apesar disso, poderíamos viver pacificamente juntos. Outros teóricos da sociabilidade insociável não enxergam a questão dessa maneira. Hobbes, por exemplo, se recusa explicitamente a condenar os medos e desejos que colocam dificuldades à união social. Ele vê o problema como um meio de canalizar o interesse próprio individual de modo que ele levará todos à sociedade” (SCHNEEWIND, 2009, p. 110, tradução nossa).

²⁰ “Kant chama nossa propensão ao mal de inescrutável (Rm 6:21, cf. 6: 39-44). Ele nega que jamais poderia, em princípio, ter qualquer explicação racional ou qualquer explicação causal para uma escolha fundamentalmente má. Não faria sentido, por um lado, procurar uma boa razão para uma escolha fundamentalmente má, já que a existência de tal razão acabaria com seu caráter maligno. Nem, por outro lado, poderia haver qualquer causa externa, não racional, uma vez que isso contradizia o fato de ser uma escolha livre, e novamente impediria que ela fosse genuinamente má. O único tipo de inteligibilidade que Kant acha que podemos dar ao mal é derivado do uso da teleologia natural como um princípio regulador usado para a compreensão sistemática máxima de nossas ações livres. Nossa propensão radical ao mal, a saber, sob a descrição “sociabilidade insociável”, serve a um fim natural, o de desenvolver nossas predisposições na história. Isto não envolve nem uma explicação nem uma desculpa, e não subtrai nada da nossa total responsabilidade pelas nossas más escolhas” (WOOD, 2009, p.127, tradução nossa).

Para Muchnik (2010), Kant entende a natureza humana como um resultado do exercício da liberdade, ela possui uma disposição para o bem e uma propensão para o mal, essa diferenciação entre disposição e propensão desfaz, segundo ele, todo e qualquer desentendimento sobre a atuação da insociabilidade na natureza humana. A disposição (*Gesinnung*) é inerente a cada ser humano que compõe a espécie, a cada ser racional, ela pode ser boa ou má no que diz respeito aos indivíduos, entretanto, a propensão para o mal (*zum Bösen*) é entendida como contingente para a humanidade, como uma extensão universal para a espécie²¹. Muchnik (2010) assume que a visão kantiana sobre a propensão para mal não é uma proposição analítica, mas sim sintética²², todos os homens, até os mais virtuosos possuem essa propensão para o mal²³, porém, enquanto um ser livre, eles podem conduzi-la como um ato de liberdade.

Santos (2014), ao analisar “o poder do negativo” afirma que:

a notável originalidade de Kant está precisamente no modo como tenta mostrar e provar como se extrai dessa maldade natural do homem toda a bondade possível e efectiva, seja no plano social e político, seja no plano civilizacional e cultural, seja até mesmo no plano moral. O mal e o negativo que há na natureza humana inscrevem-se assim, em última instância, numa finalidade da natureza (ou até num plano da Providência) em relação à espécie humana, a qual, porém, não se realiza sem o esforço e o trabalho humanos (SANTOS, 2014, p. 347).

²¹ “Kant naturaliza os princípios de sua psicologia moral e desenvolve a ideia de uma propensão universal ao mal. Por “naturalização” não quero dizer, como é habitual nas discussões contemporâneas, a redução dos fenômenos éticos à sua determinação biológica final. Tal uso não seria estritamente kantiano - pelo menos se levássemos seriamente sua filosofia moral madura e incompatibilista (dominante na *Religião*, onde a própria “natureza humana” é escolhida como um ato de liberdade transcendental). Em vez disso, por “naturalização”, designo a extensão do conflito psicológico de Kant entre incentivos competitivos, que na *Fundamentação* caracterizavam o uso subjetivo da liberdade pelo indivíduo, ao uso subjetivo da liberdade que se pode atribuir à espécie como um todo. Essa extensão leva Kant a elaborar um sentido mais abrangente de agência, isto é, um que se refere à classe inteira de seres racionais finitos, em vez de a qualquer um de seus membros particulares.” (MUCHNIK, 2010, p. 120, tradução nossa).

²² “As vacilações de Kant criam sérios problemas exegéticos. Como indicado acima, a afirmação “o homem é mau por natureza” não pode ser analítica: se o predicado “mal” pertencia ao conceito “homem”, o ato de atribuir um caráter moral à humanidade seria contraditório. Uma implicação deixaria o destino da humanidade nas mãos da lei da identidade, não da lei moral, onde ela pertence. Se a alegação de Kant é ter algum status normativo, ela deve ser sintética. Além disso, como se diz que a “propensão ao mal” é válida sem exceção para todos os agentes individuais, mesmo os melhores, a reivindicação também tem pretensões a priori. Os gestos empiristas de Kant não devem nos distrair: sua infame condenação da espécie pertence ao coração de sua filosofia crítica (que diz respeito à possibilidade de juízos sintéticos a priori) e deve ser defendida de acordo. Não importa quantas evidências empíricas Kant possa ordenar, nunca o livrará da tarefa de justificar a validade de sua acusação moral em (algum tipo de) fundamento a priori. Sua doutrina permanece ou cai com essa provação” (MUCHNIK, 2010, p. 127, tradução nossa).

²³ “Advertir-se-á que a propensão para o mal se estabelece aqui no homem, inclusive no melhor (segundo as acções), o que deve também acontecer, se houver de se demonstrar a universalidade da inclinação para o mal entre os homens ou, o que aqui significa a mesma coisa, se houver de se comprovar que tal inclinação está entrosada na natureza humana” (KANT, 1992, p. 36).

Mesmo a insociabilidade podendo ser, também, caracterizada como uma propensão para o isolamento, como algo negativo e possível de ser pensada como um tipo de maldade²⁴, ela gera o dinamismo humano, proporciona a modificação do estado atual do indivíduo, faz com que ele transforme sua relação com o meio social e com os demais indivíduos. Ou seja, da insociabilidade “surge não só a constituição política e o direito, mas também a cultura, a civilização, o gosto e até a própria moralidade” (SANTOS, 2014, p. 350).

Segundo Klein (2013), a insociabilidade é uma inclinação presente na espécie humana²⁵, uma tendência insociável que não precisa conduzir à corrupção moral dos indivíduos em seu desenvolvimento, por conseguinte, trata-se de uma tese passível de ser harmonizada desde o início com o progresso moral²⁶. Para ele, a insociabilidade refere-se apenas às inclinações e não às paixões.²⁷ “Portanto, a ‘astúcia da Natureza’ está em estimular o progresso e a superação do homem através de inclinações insociáveis, as quais são compatíveis com o progresso moral” (KLEIN, 2013, p. 283). Pensar a insociabilidade como uma propensão para o mal é diferente de entendê-la com mal em si mesmo, pois na insociabilidade não existe – necessariamente – uma máxima que subordine a lei moral ao amor-próprio. Nesse sentido, a insociabilidade é distinta do mal, o qual se define necessariamente pela subordinação das máximas do agente a satisfação dos seus interesses egoístas. Assim, afirmar que “o homem é mau por natureza” nada mais é do que dizer: “ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito” (KANT, 1992, p. 38).

²⁴ “Antes de mais, a propensão para a maldade, que se revela como intratabilidade (Unverträglichkeit) ou insociabilidade (Ungeselligkeit), vai levar os homens a dispersarem-se por toda a Terra e a povoá-la e a diferenciarem-se segundo língua, costumes, religião, desenvolvendo cada qual diferentemente os talentos e capacidades que estão em germe e em potência inscrita nas disposições originárias da espécie humana” (SANTOS, 2014, p. 347).

²⁵ “Insociabilidade, enquanto equivalente a inclinações, pode continuar operando como móbil da cultura, mesmo numa sociedade em que haja o desenvolvimento das disposições morais dos indivíduos” (KLEIN, 2013, p. 281).

²⁶ “Uma vez que a insociabilidade permaneça em seus limites naturais, ela pode ser pensada inclusive como atuando conjuntamente com um aperfeiçoamento moral.” (KLEIN, 2013, p. 278).

²⁷ “[...] a insociabilidade se refere apenas a inclinações e não a paixões, isto é, a insociabilidade poderia ser comparada com a propensão para o mal, mas não com o mal radical, pois a atuação da insociabilidade não envolve necessariamente a existência de uma máxima que subordine a lei moral ao princípio do amor-de-si” (KLEIN, 2013, p. 282).

Essa insociabilidade existente nos indivíduos, quando é direcionada pela razão e conduzida pela educação moral²⁸, regida pelas leis internas (a lei que o próprio indivíduo impõe a si como um dever) e externas (as leis da constituição civil) pode gerar inúmeros bens sociais. Eles podem ocorrer em todos os âmbitos, tanto do que diz respeito a superação pessoal quanto o da moralidade. A efetivação desses bons frutos gerados pela insociabilidade só ocorre pelo fato de o homem estar em sociedade, devido às suas relações sociais serem regidas pela constituição civil. É a convivência entre os indivíduos que possibilita a dinâmica do antagonismo.

Para Kant, existe uma dependência necessária entre a sociabilidade e a insociabilidade e essa dependência caracteriza o caráter dos seres humanos.

O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia. Ele quer viver comodamente e na satisfação; a natureza, porém, quer que ele saia da indolência e da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades para, em contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação (KANT, 2013, p. 25).

Esse caráter – que o próprio homem pode criar – é capaz de aperfeiçoamento, entretanto a natureza pôs neles o germe da discórdia²⁹ e quis que por meio da sua razão “tirasse dessa discórdia a concórdia, ou ao menos a constante aproximação dela [...]” (KANT, 2009, p. 216). Essa dialética (a qual os seres estão condenados a ter) promove uma dependência na qual os indivíduos devem aprender a conviver e promover o contínuo desenvolvimento.

Tais disposições naturais, para serem desenvolvidas, precisam da sociabilidade insociável. Sem o antagonismo social, provavelmente, os talentos humanos ficariam ocultos “numa arcádica vida de pastores, em perfeita harmonia, satisfação e amor recíproco” (KANT, 2013, p.25). Por mais que brotem tantos males da insociabilidade mal direcionada (ou como se desenvolverá no último capítulo, uma insociabilidade *indisciplinada*), sem ela os homens viveriam com seus talentos ocultos, não passariam de ovelhas e “difícilmente proporcionariam a esta sua existência um

²⁸ “Uma vez que os germes para isto residem realmente na humanidade, é possível que estes se desenvolvam por meio da cultura e possam alcançar a perfeição. Mas, então, para quando o podemos esperar; como ocorrerá, e o que poderemos fazer para o pôr em ação? Deveremos começar pela educação das crianças, ou pela educação de todo o Estado? Porque também os governantes têm de ser educados, então, eles não podem ser melhores do que as convicções difundidas *in publico*” (KANT, 2013, p.280).

²⁹ “Só podemos ser insociáveis desde a condição da sociabilidade. É porque o ser humano é contido na espécie que entre a discórdia e a concórdia estamos condenados a nos relacionar, sem outra opção” (PEREZ, 2010, p.213).

valor maior do que o que tem este animal doméstico; não cumulariam o vazio da criação em vista do seu fim, como seres de natureza racional” (KANT, 2013, p.25).

Diante do exposto, tem-se, portanto, que o próprio Kant garante essa perspectiva de um progresso moral gerado pela insociabilidade quando afirma, primeiro, que a insociabilidade é uma propensão natural a qual, sendo considerada em si mesma, é boa. Sobre isso ele afirma que

as inclinações naturais, consideradas em si mesmas, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade./Mas a razão que tal leva a cabo chama-se prudência. Só o moralmente contrário à lei é em si mau, absolutamente reprovável e deve ser exterminado (KANT, 1992, p. 64).

Portanto, ao pensar teleologicamente, a Natureza que nada fez em vão dispôs o homem dessa característica e ela precisa possuir uma função que visa sua finalidade, a saber, a moralidade.³⁰

Segundo, esse progresso não é algo, por exemplo, pré-fixado e oscilante como pregava Mendelssohn³¹, a respeito de quem Kant discordava. Para Kant, não há limites para o progresso cultural e moral. Sobre isso ele diz:

Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais/ cessará. (KANT, 2013 p. 103).

Portanto, quando Kant afirma na *IaG* que o homem precisa sair do seu estado ocioso e desenvolver suas disposições que visam o uso da razão e que elas não são desenvolvidas por inteiro pelo indivíduo, mas pela espécie, ele está afirmando que a cada geração os indivíduos tendem a progredir para o melhor.

³⁰ “Os motivos naturais, as fontes da insociabilidade e da resistência geral, de que brotam tantos males, mas que impelem também, no entanto, repetidamente a novas tensões das forças, por conseguinte, a novos desenvolvimentos das disposições naturais, revelam de igual modo o ordenamento de um sábio criar; e não, por exemplo, a mão de um espírito mal, que, por inveja, tenha estragado ou danificado a sua obra magnificente” (KANT, 2013, p. 25-26).

³¹ Mendelssohn afirma que, (*apud* KANT, 2013, p.102): “O homem vai mais longe, mas a humanidade oscila constantemente entre limites fixos, para cima e para baixo; mas, considerada no seu conjunto, conserva em todas as épocas mais ou menos o mesmo nível de moralidade, a mesma proporção de religião e de irreligião, de virtude e de vício, de felicidade (?) e de miséria”

Terceiro, o homem está destinado a esse progresso moral, ele deve moralizar-se e ter a educação³² para fomentar e direcionar esse processo.

O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por mais que // possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele. O ser humano tem, pois, de ser *educado* para o bem [...] (KANT, 2009, p. 219).

Essa perspectiva teleológica do desenvolvimento racional e moral do indivíduo por meio do seu antagonismo social permite o desenvolvimento da disposição técnica pragmática e moral. Cada processo tem um fim, a saber: o cultivo, a civilização e a formação moral.

E, por fim, o homem, enquanto um indivíduo autônomo, é capaz de querer esse progresso moral e agir segundo a lei moral. Para Kant, a lei moral entendida enquanto condição formal da razão humana, no tocante ao uso da nossa liberdade, “obriga-nos por si só, sem depender de qualquer fim como condição material. Mas, todavia, também nos determina, e mesmo *a priori*, um fim terminal para o qual ela nos obriga a este é o *bem supremo no mundo*, possível pela liberdade” (KANT, 2012, p. 328-329).

Portanto, os males que possam surgir da insociabilidade, ou até mesmo o fundamento do mal, para Kant, “não pode residir em nenhum objecto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima” (KANT, 1992, p. 27). Isso significa que o homem é o autor da sua própria culpa de ser mau e pelo mérito em ser bom, pois o que o determinou não foi a propensão para o mal – por mais que ela exerça uma influência no indivíduo –, ou seja, não se deve procurar o motivo do agir na natureza humana, mas em uma máxima que se fundamenta no livre-arbítrio dos seres humanos.³³

³² “O homem é a única criatura que precisa ser educada” (KANT, 2004, p. 11).

³³ “O arbítrio humano é livre, por isso ele não se encontra determinado por natureza nem para agir segundo a lei moral, nem para agir segundo o princípio do amor-de-si. Por isso, o mal não pode residir em nada que determine o arbítrio, tal como em uma inclinação ou impulso, mas deve estar sempre vinculado a uma regra que o arbítrio institui para se próprio. Assim, falar que o homem é mau por natureza só pode significar que ele possui naturalmente um fundamento subjetivo para escolher o princípio do amor-de-si como fundamento de sua máxima” (KLEIN, 2016, p. 140).

O antagonismo social enquanto um meio dinâmico capaz de gerar o autodesenvolvimento, que influencia a relação do homem com os demais e com o conhecimento e, conseqüentemente, promove o progresso, precisa de ambiente favorável para atuar, a saber, a constituição civil. É esse ambiente que garantirá um estado de tranquilidade e segurança para o exercício das liberdades, para que elas coexistam. O que cabe questionar agora é: sendo a insociabilidade uma propensão capaz de atuar em busca da finalidade imposta pelo plano da natureza, será que ela possui alguma predominância no desenvolvimento para o progresso? O entendimento da sociabilidade enquanto uma disposição e da insociabilidade como uma propensão pode ser invertido?³⁴ Cabe pensar se a ordem dos conceitos altera todo o entendimento sobre o antagonismo social. Parece necessário buscar a resposta dessa investigação na *Religião Dentro dos Limites da Simples Razão* (1793). Na RGV, Kant enumera três disposições para o bem na natureza humana que são elementos determinantes – relacionadas ao arbítrio – para o homem, são eles: “1) a disposição para a *animalidade* do homem como ser *vivo*; 2) a sua disposição para a *humanidade*, enquanto ser vivo racional, 3) a disposição para a sua *personalidade*, como ser racional e, *simultaneamente susceptível de imputação*” (KANT, 1992, p.32).

Cada disposição possui seus vícios, a *animalidade* é responsável pela conservação de si próprio, para a propagação da espécie pelo instinto sexual e pelo instinto de sociedade. Os vícios que surgem dessa disposição são denominados de vícios bestiais como, por exemplo, a gula, a volúpia e a anarquia selvagem. Da *humanidade* provém a inclinação de se cultivar um certo valor na opinião alheia, um valor de igualdade. Os vícios dessa inclinação são os vícios da cultura, como, por exemplo, a inveja e a alegria que advém do mal de outrem. A disposição para a *personalidade* é a capacidade de o homem ser susceptível ao respeito à lei moral, não possuindo nenhum vício equivalente. Ao analisar as três disposições, nota-se que a primeira faz prevalecer a animalidade sobre a racionalidade, a segunda tem por atuação a razão prática que pode se subordinar a outros motivos e, apenas a terceira, a personalidade, tem por atuação a razão prática pura. Nenhuma delas se opõe à lei moral diretamente, são disposições para o bem, visto que quando postas em atividade pelo homem, promovem o bem; e são inerentes aos seres humanos, uma vez que os

³⁴ A pertinência dessa investigação não se encontra apenas na tentativa de manter a coerência interna do pensamento kantiano, mas também na garantia de pensar a insociabilidade como mola propulsora do progresso.

homens se constituem enquanto tal devido a existência dessas disposições na natureza humana.

A propensão para o mal “é, em rigor, apenas a predisposição para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a inclinação para ela” (KANT, 1992, p. 34). Ou seja, é um desejo de um prazer que após o sujeito ter a experiência dele, gera-se uma inclinação para tal. Desse modo, essa propensão pensada enquanto mal moral caracteriza-se pelo fundamento subjetivo de uma inclinação contingente, que precisa dessa relação com a experiência para sua efetivação e, nesse caso, a análise e o julgamento desse mal não ocorrem pela sua existência na natureza humana, mas pela máxima adotada pelo indivíduo em seu agir livre. Essa propensão para o mal pode servir, também, como uma “garantia” da possibilidade subjetiva do indivíduo agir contrário a lei moral, ela garante a possibilidade do arbítrio mesmo dentro de um sistema teleológico, isto é, mesmo que o fim terminal dos seres racionais seja a moralidade, o agente livre tem a possibilidade de agir de modo contrário ao dever.

Essa propensão possui três graus, a saber, a fraqueza, a impureza e a maldade. A primeira, a fraqueza do coração humano, caracteriza-se pela fragilidade em realizar a lei moral. Isso se dá quando o homem, subjetivamente, assume a máxima moral, isto é, quando ela é aceita e requerida pelo arbítrio, mas quando ele precisa efetivar essa máxima enquanto ação no mundo, ou seja, objetivamente, recebe influências sensíveis fazendo com que ocorra uma perda na potencialidade de realização da máxima moral. Dessa forma, acaba optando por substituir a máxima moral anteriormente aceita, passando a adotar uma máxima que não possui conteúdo moral.³⁵

A segunda, a impureza do coração humano, nada mais é do que a necessidade de outros motivos para impulsionar o agir, ou seja, a conformidade ao dever. Consiste na máxima que é boa, “mas não puramente moral, i.e., não acolheu em si, como deveria ser, a mera lei como móbil suficiente; na maioria dos casos (talvez sempre), precisa ainda de outros móveis [...]” (KANT, 1992, p.36). Por último, a maldade ou a corrupção do coração humano, é a propensão do arbítrio em colocar motivos não

³⁵ “Primeiramente, a fragilidade (fragilitas) da natureza humana encontra-se, inclusive, expressa na queixa de um Apóstolo: Tenho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir, i.e., admito o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objectivamente na ideia (in thesi) é um móbil insuperável é, subjectivamente (in hypothesi) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação)” (KANT, 1992, p. 35).

morais à frente dos motivos da lei moral, podendo ser chamada de perversidade do coração humano, pois inverte a ordem moral visando outros motivos, corrompendo a maneira de pensar. Por mais que a ação seja, por exemplo, legalmente boa, se a perspectiva interna do agente, quanto à sua intenção moral, está corrompida em sua raiz, de nada vale essa ação para a moralidade.³⁶

As disposições para o bem, no caso a animalidade e a humanidade, podem se relacionar com a propensão para o mal moral, na medida em que seus vícios coincidem com o exercício dessa propensão, com exceção da personalidade que em si mesma é incorruptível, uma vez que é a única que tem como móbil a razão por si mesma prática, ou seja, a razão legisladora.³⁷ Ao pensar essa relação, têm-se que as disposições para o bem advém da sociabilidade e a propensão para o mal moral da insociabilidade. Dessa maneira, o antagonismo social, enquanto uma dialética natural, que está presente na natureza humana caracterizada por uma disposição inerente e uma propensão existente, porém contingente em sua efetivação, só se expressa de forma precisa ao ser analisada enquanto uma sociabilidade insociável. A parte sociável é inerente, pois é uma disposição, e sem ela a resistência gerada pela insociabilidade não poderia atuar, já que os homens precisam estar em sociedade para se entenderem a si mesmos como homens (entenda-se aqui seres humanos), para garantir a manutenção da vida coletiva duradoura e é apenas na relação proporcionada pela sociabilidade que o homem desperta sua insociabilidade e gera a resistência. Segundo, a insociabilidade enquanto uma propensão, atua na sociedade de modo a dinamizar e proporcionar o progresso moral. Essa relação possibilita o entendimento sobre a constituição da natureza humana segundo uma perspectiva teleológica que precisa da liberdade enquanto autonomia para alcançar seu fim moral.

³⁶ “Em terceiro lugar, a malignidade (vitiositas, pravitas) ou, se se preferir, o estado de corrupção (corruptio) do coração humano, é a inclinação do arbítrio para máximas que pospõem o móbil dimanante da lei moral a outros (não morais). Pode igualmente chamar-se a perversidade (perversitas) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre ações boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau” (KANT, 1992, p.36).

³⁷ “Se consideramos as três disposições mencionadas [a animalidade, a humanidade e a personalidade] segundo as condições da sua possibilidade, descobrimos que a primeira não tem por raiz razão alguma, a segunda tem decerto por raiz a razão prática, mas ao serviço apenas de outros móveis; só a terceira tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora: todas estas disposições no homem são não só (negativamente) boas (não são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu seguimento)” (KANT, 1992, p. 34).

Nesse caso, a ordem dos fatores altera o resultado³⁸, já que, se o homem se constituísse de uma insociabilidade enquanto uma disposição, parece que ele estaria fadado ao fracasso moral, pois a insociabilidade não seria socializadora. Seria inerente à natureza humana e a maldade preponderaria, a falsa polidez e as más intenções corromperiam a personalidade que, por sua vez, dentro dessa inversão, seria contingente. A insociabilidade entendida como uma propensão para o mal moral não necessariamente é a causa em si mesma desse mal, mas a escolha das máximas que o agente determinou como princípio do agir. Ela, além de poder ser uma mola que impulsiona o progresso moral, também garante o não determinismo da perspectiva teleológica, uma vez que, em seus graus, o agente tem a consciência da lei moral e, como apresentado, pode agir segundo o seu livre arbítrio.³⁹

1.2 Antecedentes históricos: a antropologia rousseauniana como principal antecedente histórico da sociabilidade insociável

A perspectiva de um antagonismo social inerente à natureza humana não é uma novidade desenvolvida pela teoria kantiana, ademais, seja com outra nomenclatura ou outras descrições, esse conceito encontra-se debatido pelos filósofos e juristas da modernidade. As teorias sobre a sociabilidade humana e sua insociabilidade debatidas na filosofia moral moderna buscavam entender a tensão, a atuação na sociedade e as funções históricas dessa inclinação. Cada qual pensava o antagonismo social como uma tentativa de determinar as condutas morais e explicar o desenvolvimento histórico da sociedade em seus mais diversos âmbitos, a saber, o antropológico, o jurídico, o político e o moral.

Os teóricos como Montaigne (1533-1592), Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), Samuel Pufendorf (1632-1694), Gershom Carmichael (1672-1748), Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748), conde de Shaftesbury (1671-1713), Francis Hutcheson (1694-1746), Bernard Mandeville (1670-1733) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foram os principais antecessores de Kant que pensaram

³⁸ A ordem dos fatores, nesse caso, seria: a insociabilidade enquanto uma disposição e a sociabilidade enquanto uma propensão.

³⁹ “O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau moralmente. Quando se diz que ele foi criado bom, tal nada mais pode significar do que foi criado para o bem, e a disposição originária do homem é boa; não o é ainda, por isso, o homem, mas, conforme admita ou não na sua máxima os motivos impulsores que tal disposição encerra (o que se deve deixar inteiramente à sua livre eleição), é quem faz que ele próprio seja bom ou mau” (KANT, 1992, p. 50).

sobre a vida social humana e as implicações das tensões exercidas por meio do antagonismo social.⁴⁰ Grotius, por exemplo, em sua teoria sobre a lei natural, elaborou um sistema de direitos políticos e morais. Ele defendia que o homem possuía uma certa inclinação ou desejo para viver com sua própria espécie pacificamente e que a natureza leva aos animais a buscar seus próprios interesses. Segundo Schneewind (2009, p. 96-97), para Grotius, a sociabilidade nada mais é do que o cuidado em manter a insociabilidade em harmonia com a luz do entendimento humano.

Hobbes, ao pensar em uma vida social possível e colaborativa – uma vez que para ele os indivíduos têm por impulso básico o medo da morte e não a sociabilidade – entende o antagonismo não como um desejo por si mesmo, ou algo inerente a todos, mas como um imperativo necessário para a manutenção da sociedade. A necessidade de manter a vida faz com que os homens aceitem as determinações para viver em sociedade.⁴¹ Assim como Hobbes, Pufendorf também entende a sociabilidade como um imperativo capaz de garantir a segurança e a manutenção, já que o homem é um animal que deseja a sua preservação. Entretanto não consegue garanti-la sem a assistência de seus semelhantes. Para ele, o homem tanto é capaz de atos de bondade visando o bem comum, quanto de atos maliciosos e mal-intencionados.⁴²

Por sua vez, Bulamarqui – que foi certamente influenciado pela perspectiva pufendorfiana, entretanto adicionando sentimentalismo a teoria – afirma que os homens são naturalmente inclinados a desejar a companhia uns dos outros, de modo que somente em sociedade ele é capaz de afeições sociais como a amizade, a generosidade, a compaixão e a benevolência. Sem a sociedade os homens não seriam capazes de cultivar esses sentimentos uns pelos outros. Para ele, os deveres para com os outros são derivados do princípio da sociabilidade.⁴³

Além dos teóricos da lei natural⁴⁴, existiram aqueles que defendiam ser o sentimento a chave para a moralidade. Segundo Schneewind (2009), o conde de Shaftesbury foi um dos mais lidos no início da Idade Moderna, ele defendia o sentimento como uma importante ferramenta para as respostas morais. Ele rejeita a

⁴⁰ Essas informações estão contidas na seguinte referência: SCHNEEWIND, J. B. *Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability*. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (Ed.). *Kant's idea for a universal history with a cosmopolitan aim*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 94-111.

⁴¹ SCHNEEWIND, 2009, p.98.

⁴² SCHNEEWIND, 2009, p.98-99.

⁴³ SCHNEEWIND, 2009, p.99-100.

⁴⁴ SCHNEEWIND, 2009, p.100.

visão hobbesiana do estado de natureza, pois o isolamento não é possível para os seres humanos, uma vez que ao nascerem eles despertam as afeições naturais. Essas boas afeições são encontradas na virtude e capazes de gerar tanto o próprio bem do agente quanto o bem dos outros. Entretanto, Mandeville, diferente de Shaftesbury, não entende que sejam essas boas afeições que tornam o homem sociável, pelo contrário, seriam suas qualidades mais vis e odiosas. Para ele, a causa do desejo de viver em sociedade é o próprio bem-estar de quem deseja. A vida social é explicada por meio da governabilidade e apenas o uso do poder garante a ordem social. Para Mandeville os homens tornam-se sociáveis vivendo juntos.⁴⁵

Hutcheson foi um crítico da teoria de Mandeville e de Hobbes, mais precisamente do egoísmo psicológico, uma vez que, para ele, existem desejos desinteressados.⁴⁶ A sociedade é natural para os homens, pois ela se adéqua à natureza dos indivíduos. Pensar que os indivíduos são sociáveis naturalmente porque é vantajoso, é ignorar que a natureza humana é desinteressada e gentil sem levar em consideração as vantagens que surgem desses atos. Por sua vez, Rousseau se opõe à teoria de Hobbes. Segundo ele, Hobbes estava errado sobre o estado de natureza, apenas no estado pré-civil – ou de transição entre o estado puramente natural e o estado civil – que nascem sentimentos como a ganância pelo poder e pela posse. Para Rousseau, o homem é de fato sociável após o pacto social, quando a vontade geral se efetiva.⁴⁷

Nota-se que, no início do período moderno, várias concepções do que é ser sociável e insociável foram discutidas com o objetivo de solucionar as questões que rodeiam a convivência social. Apesar dessas várias concepções se distinguirem, existe um ponto comum entre elas, a saber, todos se baseiam na natureza humana para investigar e determinar as condutas jurídicas e morais dos indivíduos. Dos filósofos e juristas mencionados, aquele que talvez mais fortemente influenciou a teoria moral kantiana foi Rousseau. Kant foi um leitor assíduo e atento da obra

⁴⁵SCHNEEWIND, 2009, p.101.

⁴⁶SCHNEEWIND, 2009, p.101-102.

⁴⁷“A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência; se cada um de nós não tivesse nenhuma necessidade dos outros; não pensaria em unir-se a eles. Assim, de nossa mesma imperfeição nasce nossa frágil felicidade. Um ser realmente feliz é um ser solitário; só Deus goza de uma felicidade absoluta; quem de nós, porém, tem alguma idéia do que seja isso? Se algum ser imperfeito pudesse bastar a si mesmo, de que gozaria ele? Estaria só, seria miserável. Não posso conceber que quem de nada precisa possa amar algo; não consigo conceber que quem nada ama possa ser feliz” (ROUSSEAU, 2004, p. 301).

rousseauniana, e houve rumores de que apenas a obra *Emílio, ou Da Educação* (1762), foi capaz de fazer com que Kant deixasse sua caminhada rotineira e pontual para fechar-se em seu escritório durante duas semanas, tendo como companhia apenas a referida obra e um suposto quadro do filósofo genebrino. Verdade ou não, essa anedota serve apenas para ilustrar a influência rousseauniana na filosofia de Kant.⁴⁸

Kant, em muitas de suas obras, menciona Rousseau e o cita como referência. Ele respondeu aos questionamentos levantados por Rousseau em seus *Discursos*⁴⁹ – já que os considerava como a expressão de sua crítica social – e buscou complementar ou, até mesmo, refutar as soluções apresentadas no *Contrato Social* (1762) e no *Emílio*. Nota-se que a proposta de Kant de interpretar a obra de Rousseau se divide em dois momentos: 1) a apresentação dos problemas sociais; 2) elaboração de soluções para tais problemas.⁵⁰ Para Kant, o filósofo genebrino foi mal compreendido. Diz ele no *Começo Conjectural da história humana* (1786):

desse modo, podemos acordar entre si e com a razão as afirmações do célebre J.-J. Rousseau, que aparentemente se contradizem e foram tão amiúde mal compreendidas. Em seus escritos sobre a *Influência das ciências* e sobre a *Desigualdade entre os homens*, ele mostra com justeza, o inevitável antagonismo entre a cultura e a natureza do gênero humano como espécie física, no qual todo indivíduo deve realizar plenamente a sua destinação; mas, em *Emílio*, *Contrato social* e outros textos, ele busca resolver um problema ainda mais difícil: saber como a cultura deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade, como espécie *moral*, conforme a sua destinação, de sorte que esta última não se opunha mais à primeira, à espécie natural (KANT, 2010, p. 26).

⁴⁸“Não precisaríamos da famosa história que nos conta como, em 1762, cativado pela leitura de *Emílio*, quando este trabalho acabara de aparecer, [Kant] quebrou o seu modo habitual de vida pela primeira vez e, para grande surpresa de seus vizinhos, desistiu de sua caminhada rotineira, entender o que significou, para Kant, desde o primeiro momento o trabalho de Rousseau. Onde, talvez, o que está historicamente contido na doutrina de Rousseau que seja mais claramente expresso é o fato de que, por enquanto, todos os padrões fixos daquele tempo eram insuficientes para julgá-lo. O efeito exercido por este autor sobre os diferentes espíritos foi completamente diferente e até mesmo oposto, de acordo com as características especiais de cada um deles” (CASSIRER, 1948, p. 108, tradução nossa).

⁴⁹A saber, o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) e o *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* (1755).

⁵⁰“Suas três obras sobre o dano que causaram à nossa espécie a saída natureza para a *cultura*, pelo enfraquecimento de nossa força, a *civilização*, pela desigualdade e opressão recíproca, a suposta *moralização* por meio de uma educação contrária à natureza e uma deformação da índole moral –, essas três obras, digo, que apresentaram o estado de natureza como um estado de *inocência* (ao qual o guardião da porta de um paraíso, com sua espada de fogo, impede retornar), deviam apenas servir de fio condutor para seu *Contrato social*, seu *Emílio* e seu *Vigário de Sabóia*, a fim de que se descobrisse uma saída para a complexidade de males em que nossa espécie se enredou por sua própria culpa” (KANT, 2009, p. 221).

Esse antagonismo entre cultura e natureza refere-se ao problema das ciências e das artes que, ao se propagarem pela sociedade, corrompem os homens e os aliena. Entretanto, vale ressaltar que, as ciências e as artes são em si mesmas consideradas boas.⁵¹

Kant é considerado um dos primeiros a tentar responder as questões levantadas por Rousseau de forma coerente e o considerava o “Newton da moralidade”⁵². Kant tentou entender Rousseau melhor do que ele mesmo. Sobre isso, ele afirma nas *Lições sobre Antropologia* (1775/76):

pois, ainda que no estado selvagem se viva de maneira tão inocente como uma criança, não é de consentir que o homem permaneça para sempre uma criança, assim como, conquanto ele possa estar sempre provido, tão-pouco é de consentir que ele permaneça para sempre no estado selvagem. Rousseau tão-pouco quis dizer isto, a saber, que o estado selvagem seja a destinação dos homens, mas sim que o homem não deve procurar a perfeição do seu estado de tal maneira que sacrifique todas as vantagens da natureza enquanto persegue as vantagens civis (KANT, 2013, p. 276).

Na construção sobre qual estado é o mais adequado para que o homem efetive seu fim, Kant apresenta a sua interpretação da teoria rousseuniana. Na *Antropologia* ele reafirma seu posicionamento sobre Rousseau não ter pretensões filosóficas sobre o regresso ao estado de natureza, mas sim que esse estado sirva enquanto objeto de observação para o estado moderno.⁵³

⁵¹“A princípio, as ciências e as artes são consideradas em si mesmas como boas, o problema é a sua disseminação pela sociedade, visto que apenas espíritos fortes seriam capazes de se dedicar a elas sem se deixar iludir ou corromper. Mas, por outro lado, o ponto que Rousseau traz à tona é mais complexo, não é apenas a disseminação do estudo das artes e ciências, mas a disseminação de uma mentalidade técnica-instrumental associada necessariamente ao desenvolvimento da racionalidade que as promove e fundamenta. O desenvolvimento das paixões e dos vícios impulsionado pelo desenvolvimento da razão não trouxe mais virtude, pelo contrário, promoveu a deterioração dos costumes. Essa relação entre a racionalidade e o crescimento dos males que a humanidade padece não é apenas uma relação casual, *mas indica um vínculo necessário que cria um impasse aparentemente insolúvel*” (KLEIN, 2017, p. 52).

⁵²“Mas para Kant, educado em Newton, o conceito de natureza tem, desde o primeiro momento, outra ressonância: é a expressão da mais alta objetividade, a expressão da ordem e a própria lei. E, nesse mesmo sentido, ele interpreta a tendência fundamental à qual o pensamento de Rousseau responde. Assim como Newton descobriu a regra objetiva do curso das estrelas, Rousseau investigou e estabeleceu, de acordo com Kant, o padrão moral objetiva as inclinações e atos humanos. “Newton - tais são as palavras de Kant - viu pela primeira vez a ordem e combinado regularmente com tão simples como, onde, antes de vir ele, encontraram apenas um distúrbio com e variedade desordenada, e desde então executar cometas seguindo um curso geométrico, Rousseau descobriu pela primeira vez entre a variedade de formas humanas admitidas a natureza profundamente oculta do homem e a lei oculta em virtude da qual a providência é justificada, de acordo com suas observações” (CASSIRER, 1948, p. 111, tradução nossa).

⁵³ “Rousseau não queria, no fundo, que o homem *voltasse* novamente ao estado de natureza, mas que lançasse um *olhar* retrospectivo para lá desde do estágio em que agora está” (KANT, 2009, p.221).

Ainda nas *Lições*, Kant evidencia a importância de Rousseau para a elucidação dos seus pensamentos filosóficos:

eis uma secção importante, sobre a qual já muitos autores ousaram escrever (o mais importante de todos Rousseau): que devemos pensar da humanidade em geral? Que espécie de carácter possui ela entre os animais, e entre todos os seres? Quanto bem e quanto mal há nela? Conterá ela uma fonte para o mal, ou para o bem? Em primeiro lugar, importa caracterizar o homem enquanto animal (KANT, 2013, p. 268).

Nota-se que, em sua perspectiva antropológica, Kant sofre forte influência das perspectivas de Rousseau. Para Klein, as semelhanças entre as teses dos dois autores não são difíceis de perceber, umas delas “é a que os males e vícios que oprimem o gênero humano não são o resultado de uma condição natural em sentido estrito, mas surgem a partir do momento em que o homem entra em convívio social e desenvolve sua razão e cria a cultura” (KLEIN, 2017, p. 54). Nesse sentido, Rousseau, no Livro I do *Emílio*, afirma que “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (ROUSSEAU, 2004, p.7). Do mesmo modo pensa Kant, que sobre esse aspecto deixa claro seu posicionamento, para ele, “a história da natureza começa, por conseguinte, pelo bem, pois ela é *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque ela é *obra do homem*” (KANT, 2010, p.25). Outro exemplo seria a relação entre o conceito de amor-próprio e o conceito de insociabilidade⁵⁴, bem como a perspectiva do mal, pois ambos não entendem o mal enquanto uma instância metafísica, mas como produto das ações humanas e resultado da liberdade.⁵⁵

Entretanto, Rousseau foi importante não apenas no que diz respeito às semelhanças nas perspectivas filosóficas, mas também para que Kant construísse seu próprio pensamento, distanciando-se e acrescentando novos elementos nos questionamentos para os quais o filósofo genebrino não apresentou soluções satisfatórias. Nesse sentido, Kant introduz, na solução do problema da alienação – causada pelo desenvolvimento da cultura por meio das ciências e das artes –, sua teoria teleológica da natureza.⁵⁶ A teleologia serve como elemento mediador

⁵⁴ Essa questão é evidenciada no subtópico 1.2.1.

⁵⁵ “Assim, diferenças essenciais entre a perspectiva tradicional e aquela de Rousseau e Kant são, por um lado, que o mal deixou de ser uma realidade metafísica para ser resultado da própria ação humana, enquanto um fruto da liberdade; ” (KLEIN, 2017, p. 55).

⁵⁶ “[...] mas como tornar possível a ideia de que a natureza humana não é avessa a esse processo de legislação pela razão? Como seria possível se representar o conflito entre natureza e cultura como

produzindo uma dialética capaz de relacionar a natureza e a cultura para gerar o progresso, pois “na medida em que a espécie humana progride teleologicamente, todos os males e todos os vícios causados por uma razão inexperiente podem ser gradativamente superados” (KLEIN, 2017, p. 59).

Rousseau, de fato, não possui uma perspectiva teleológica em sua teoria, o conceito que ele usa para garantir a possibilidade de um desenvolvimento moral dos indivíduos é o de *perfectibilidade*.⁵⁷ Para ele, a perfectibilidade é a faculdade que o homem dispõe para se aperfeiçoar, ela tem a capacidade de desenvolver todas as outras faculdades, residindo tanto no indivíduo quanto na espécie. Mas essa grande capacidade deve ser direcionada adequadamente, já que não tem ligação direta com a melhoria da espécie.⁵⁸ Ela “implica na possibilidade de uma variação potencialmente infinita de formas, isto é, de uma maleabilidade da natureza humana que pode seguir qualquer direção” (KLEIN, 2017, p. 59). Essa maleabilidade pode ser entendida no estado de natureza como a capacidade de adaptação do homem natural⁵⁹, e no estado de civil como a possibilidade do aperfeiçoamento moral.⁶⁰

Portanto, a perfectibilidade é um conceito ambivalente que caracteriza a natureza humana. O homem é, para Rousseau, o único animal capaz de aperfeiçoamento, diferentemente dos demais animais que, em pouco tempo,

possuindo uma solução? Para Kant, isso somente se torna possível se se consegue utilizar de modo legítimo uma teoria teleológica da natureza que envolva no seu processo um movimento dialético produtivo entre cultura e natureza” (KLEIN, 2017, p. 57).

⁵⁷“Talvez o primeiro ponto que precise ser questionado é se Rousseau de fato possui uma filosofia prospectiva que pretenda apresentar uma solução para a possibilidade de desenvolvimento da espécie humana em direção de um aperfeiçoamento moral. Rousseau utiliza o conceito de perfectibilidade, que por sua vez é alheio ao conceito de teleologia” (KLEIN, 2017, p.59).

⁵⁸“Mas, ainda que as dificuldades que envolvem todas essas questões deixassem algum ponto controverso sobre a diferença entre o homem e o animal, há outra qualidade muito específica que os distingue, e sobre qual não pode haver contestação: a faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade essa que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras, e reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo. Ao passo que o animal é, ao cabo de mil anos, o que era no primeiro ano desses mil anos. Por que somente o homem é sujeito a tornar-se imbecil?” (ROUSSEAU, 1999, p. 173-174).

⁵⁹Sobre esse aspecto, Rousseau deixa claro essa capacidade de adaptação na seguinte passagem: “A terra, abandonada à sua fertilidade natural e recoberta de florestas imensas jamais mutiladas pelo machado, oferece a cada passo reservas de provisões e refúgios aos animais de qualquer espécie. Os homens, dispersos entre eles, observam, imitam-lhes o engenho e elevam-se assim ao instinto dos animais, com a vantagem de que o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença, apropria-se de todos, alimenta-se igualmente com a maioria dos diversos alimentos que os outros animais dividem entre si e, por conseguinte, encontra sua subsistência com mais facilidade do que pode conseguir qualquer um deles” (ROUSSEAU, 1999, p.164).

⁶⁰“Pois o dom específico que distingue os homens de todos os outros seres naturais é o dom da perfectibilidade. Os seres humanos não permanecem para sempre em seu estado primitivo, mas ambicionam superá-lo; não se satisfazem com a extensão e o tipo de existência que receberam de imediato da natureza, e não desistem antes de terem criado e construído uma nova forma própria de existência” (CASSIRER, 1999, p. 100).

demonstram o que serão por toda a vida.⁶¹ Para ele, o homem enquanto um agente livre⁶² e consciente dessa liberdade é capaz de aperfeiçoar-se. O conceito de liberdade está pressuposto na teoria de Rousseau⁶³ e a vinculação da liberdade com a perfectibilidade constitui o homem em seu aspecto moral. Para Leonel dos Santos,

para chamar a atenção na direção do homem natural, bom em si mesmo, autossuficiente e, em contrapartida evidenciar que o que chamamos de progresso nada mais é do que o desvio de nossa própria natureza, Rousseau precisa demonstrar que a perfectibilidade leva o homem ao erro também. Ela, portanto, não é já sinônimo de perfeição, mas está muito mais para sinônimo da própria *imperfeição* ou do grande equívoco que o homem comete ao abandonar-se às suas paixões. Ao mesmo tempo, o conceito de perfectibilidade assume um papel de grande importância para mostrar o quanto o homem pode orientar-se no pensar e no agir, exercitar-se no uso de sua liberdade e de suas capacidades” (SANTOS, 2013, p. 50).

No estado de natureza, a relação entre liberdade e perfectibilidade limita-se à capacidade de adaptação para a sobrevivência, já no estado civil, por meio dessa vinculação, é notável a ambivalência da perfectibilidade, visto que, uma vez livre, o homem tanto pode usá-la para sua melhoria quanto para sua corrupção.

Sobre a ambivalência da perfectibilidade existente no homem, Cassirer (1999) afirma:

é da “perfectibilidade” que brota toda inteligência do homem, mas também todos os erros; que brotam as suas virtudes, mas também os seus vícios. Ela parece elevá-lo acima da natureza, mas torna-o ao mesmo tempo um tirano da natureza e de si mesmo. Entretanto, não podemos renunciar a ela, pois a marcha da natureza humana não se deixa deter: “*la nature humaine ne rétrograde pas*” (CASSIRER, 1999, p. 101).

A faculdade de aperfeiçoamento além de vinculada ao conceito de liberdade, também se relaciona com o de progresso, pois o homem não tende ao retrocesso, ele modifica-se, mesmo que essa modificação não seja favorável ao progresso moral. O progresso em Rousseau não é um conceito bem definido, é incerto e dependente dos conceitos de perfectibilidade e liberdade, já que o progresso técnico científico não abarca todas as dimensões do conceito de progresso humano. Entretanto, ele é inevitável. É preciso guiar o progresso e determiná-lo autonomamente, direcionar o seu objetivo de

⁶¹ “[...] ao passo que um animal é, ao cabo de alguns meses, o que será por toda a sua vida, e sua espécie, ao cabo de mil anos, o que era no primeiro ano desses mil anos” (ROUSSEAU, 1999, p.174).

⁶² “Toda ação livre tem duas causas que concorrem para produzi-la, uma moral, a saber, a vontade que determina o ato, e outra física, ou seja, o poder que a executa” (ROUSSEAU, 1996. p. 71).

⁶³ Sobre o conceito de liberdade em Rousseau, ver Marques, 2017.

forma consciente. Esse guia pode ser a perfectibilidade bem direcionada, em outras palavras:

em sua marcha evolutiva até o presente momento, a “perfectibilidade” enredou o homem em todos os males da sociedade e levou-o à desigualdade e à servidão. Mas ela, e apenas ela é capaz de tornar-se para ele um guia no labirinto no qual ele se perdeu. Ela pode e deve abrir-lhe novamente o caminho para a liberdade. Pois a liberdade não é um presente que a bondosa natureza deu ao homem desde do berço. Ela só existe na medida em que ele próprio a conquistar, e a posse dela torna-se inseparável desta conquista constante (CASSIRER, 1999, p. 101).

Portanto, a modificação humana rumo ao desenvolvimento para a liberdade requer uma conquista e a posse permanente dela, ou seja, requer a consciência dessa liberdade, de transformar a potência que é a perfectibilidade em ato, e autonomamente direcioná-la para o bem, em direção ao aperfeiçoamento moral.

Ao introduzir a teleologia, Kant consegue preencher a lacuna deixada pelo conceito de perfectibilidade de Rousseau no que diz respeito à “indeterminabilidade de seu fim”⁶⁴. Kant vincula sua teoria antropológica com à teleologia, o que garante que os seres humanos não fiquem sujeitos ao acaso de uma possível modificação oscilante e, até mesmo, capazes de retroceder absolutamente com relação ao fim moral. Assim, a teleologia permite pensar que o conhecimento e as mudanças individuais e coletivas perpassem gerações, ligando elas segundo elos de aprendizado e aperfeiçoamento. A teleologia kantiana possibilita a perspectiva de uma racionalidade construtiva que “[...] permite criar um fio condutor para se refletir sobre a história humana em geral e sobre o que é o ser humano, [...] busca imaginar e propor soluções políticas e morais acerca das instituições políticas e educacionais de um povo e também para toda a espécie [...]” (KLEIN, 2017, p.63).

Diante do exposto, evidencia-se que Kant tem na filosofia de Rousseau o seu ponto de partida motivacional, um certo estímulo, que ao mesmo tempo sustenta uma admiração, permite a superação de pontos inacabados, bem como ressignificações e, até mesmo, um distanciamento de sua perspectiva. A ressignificação da perfectibilidade para uma perspectiva teleológica, por exemplo, “permite conceber a história humana como um processo com sentido, o que, por sua vez, projeta o agir político e moral do ser humano [...]” (KLEIN, 2017, p. 69).

⁶⁴(KLEIN, 2017, p.61).

1.2.1 Amor-próprio e piedade em Rousseau: como e porque o amor-próprio e a piedade podem ser vinculados à sociabilidade insociável?

Ao analisar esses conceitos em seus dois *Discursos* e no *Emílio*, se pode entender como a piedade e o amor-próprio são elementos centrais que norteiam as discussões sobre o modo de ser e sentir do homem, como ele se relaciona com os outros e como entende a si mesmo. Para compreender o significado desses sentimentos, como eles atuam e se relacionam, é preciso, segundo Rousseau, voltar ao hipotético estado de natureza e assim conhecer suas origens. Ele entende que a piedade pode ser encontrada tanto no estado de natureza quanto no estado civil, porém, esse sentimento tem atuações distintas em cada um desses momentos.

No segundo *Discurso*, a piedade é entendida como “um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie” (ROUSSEAU, 1999, p. 192). Ela é o primeiro sentimento de humanidade, levando qualquer animal a conservar sua espécie, isto é, sem a necessidade da reflexão, a piedade pode levar qualquer animal a socorrer aqueles que sofrem e os fazem ter repugnância quando se faz mal ao próximo.⁶⁵ Ela inspira todos os homens à máxima da bondade natural, a saber, “*alcança teu bem com o menor mal possível para o próximo*. É, em suma, nesse sentimento natural, mais do que nos argumentos sutis, que se deve procurar a causa da repugnância que todo homem experimentaria fazer o mal [...]” (ROUSSEAU, 1999, p.193).

A piedade, no estado de natureza, gera no homem um sentimento de identificação e o reconhecimento de si no outro, anulando um suposto estranhamento. Rousseau afirma que,

ainda que fosse verdade que a comiseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre, sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido, mas fraco no homem civil, o que importaria essa idéia para a verdade do que digo, senão para dar-lhe mais força? Com efeito, a comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador se identificar com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deve ter sido infinitamente mais estreita no estado de natureza do que no estado de raciocínio (ROUSSEAU, 1999, p. 191-192).

Trata-se de um sentimento tão natural e desprovido de qualquer raciocínio, que até os demais animais aparentam apresentar indícios de tê-la, como por exemplo, a inquietação de um animal ao ver outro que se encontra em sofrimento. Entendida,

⁶⁵“É ela [a piedade] que nos leva a socorrer, sem refletir aqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, substitui leis, costumes e virtude, com a vantagem de ninguém ficar tentado a desobedecer-lhe a doce voz” (ROUSSEAU, 1999, p.192).

também, como uma disposição, ela é conveniente, universal e útil aos homens⁶⁶, pois é da piedade que decorrem as demais virtudes sociais. Segundo Rousseau:

(...) o que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados, ou à espécie humana em geral? Mesmo a benevolência e a amizade são, em suma, produções de uma piedade constante, fixada num objeto particular, pois desejar que alguém não sofra será diferente de desejar que seja feliz? (ROUSSEAU, 1999, p.191).

É a partir dela que se origina no estado civil sentimentos como generosidade e benevolência, entretanto, é evidente que seu papel na sociedade não se restringe à produção de outros sentimentos.

Em sociedade, para que haja o sentimento de identificação que existiu no estado de natureza, o homem precisa excitar sentimentos como a bondade, humanidade e a comiseração, pois eles são capazes de impedir que nasçam paixões como a inveja, a cobiça e o ódio.⁶⁷ As necessidades comuns unem os homens por interesse, apenas as misérias comuns os unem por afeição.⁶⁸ “A piedade é doce porque ao nos colocarmos no lugar de quem sofre sentimos no entanto o prazer de não sofrer como ele” (ROUSSEAU, 2004, p. 302). Ela é o primeiro sentimento relativo que toca, de acordo com a ordem da natureza, o coração humano.⁶⁹ Para que os indivíduos se tornem sensíveis e piedosos, é preciso que eles saibam que existem semelhantes que sofrem o que eles sofreram, que também sentiram as mesmas dores, pois por meio dessa perspectiva eles conseguirão se colocar no lugar do outro, gerar a identificação, poderão sair de si e de sua perspectiva de vida e se enxergar

⁶⁶“Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males quanto somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem por proceder nele o uso de qualquer reflexão, e tão natural que os próprios bichos às vezes dão sinais perceptíveis dela” (ROUSSEAU, 1999, p.189).

⁶⁷“Para excitar e nutrir essa sensibilidade nascente, para guiá-la ou segui-la em sua inclinação natural, temos então de fazer, a não ser oferecer ao jovem objetos sobre os quais possa agir a força expansiva de seu coração, que o dilatem, que o estendam sobre os outros seres, que o façam por toda parte achar-se fora de si; afastar com cuidado aqueles que o enclausuram, o concentram e estiram a mola do eu humano? Isso significa, em outras palavras, excitar nele a bondade, a humanidade, a comiseração, a beneficência, todas as paixões atraentes e doces que agradam naturalmente aos homens e impedir que nasçam a inveja, a cobiça, o ódio, todas as paixões repugnantes e cruéis, que, por assim dizer, tornam a sensibilidade não somente nula, mas negativa, e fazem o tormento de quem as experimenta” (ROUSSEAU, 2004, p. 304).

⁶⁸“Segue-se daí que nos apegamos a nossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelo de seus sofrimentos, pois vemos muito melhor nisso a identidade de nossas naturezas e as garantias de seu apego por nós. Se nossas necessidades comuns nos unem por interesse, nossas misérias comuns nos unem por afeição” (ROUSSEAU, 2004, p.301).

⁶⁹“Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme ordem da natureza” (ROUSSEAU, 2004, p. 304).

enquanto o outro, entender a dor que não é sua, mas é do seu semelhante e que um dia ele também poderá passar pela mesma situação do outro.⁷⁰

No livro IV da obra *Emílio*, Rousseau desenvolve três máximas referentes à atuação da piedade em sociedade. A primeira máxima diz que “*não pertence ao coração humano colocar-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas apenas no lugar das que estão em situação mais lastimável*” (ROUSSEAU, 2004, p. 305). Isto é, na sociedade o sentimento de piedade está vinculado ao sofrimento e ao prazer. Sofrimento quando há compaixão pela dor do outro e prazer por não se encontrar na mesma situação, desse modo, para que se entenda a dor do outro e haja a identificação, o homem precisa se colocar no lugar de quem sofre, pois “*não nos colocamos no lugar do rico ou do poderoso a quem nos apegamos;*” (ROUSSEAU, 2004, p. 305).

A formulação da segunda máxima afirma que “*só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos*” (ROUSSEAU, 2004, p. 305). Ou seja, apenas quando o homem tem – por meio do conhecimento das vicissitudes da fortuna – consciência de que o sofrimento alheio pode um dia ser o seu, ele se compadece. Os reis, os nobres, e os ricos são impiedosos e desprezam os súditos, os plebeus e os pobres, porque não têm medo de se tornarem um deles.⁷¹ Para que um indivíduo se coloque no lugar do outro que sofre, ele precisa entender que a qualquer momento ele pode se tornar o sofredor.⁷² Portanto, esse indivíduo precisa compreender que “a sorte desses infelizes pode ser a sua, que todos os males deles estão sob seus pés e mil acontecimentos imprevistos e inevitáveis podem mergulhá-lo neles de uma hora para outra” (ROUSSEAU, 2004, p. 302).

A terceira máxima afirma que a “*piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que atribuímos aos que sofrem*” (ROUSSEAU, 2004, p. 307). Em outras palavras, o compadecimento e a

⁷⁰“Para tornar-se sensível e piedosa, é preciso que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter idéia de que também poderá sofrer. De fato, como nos deixaremos comover pela piedade, a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com os animais que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu? Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofreremos. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si” (ROUSSEAU, 2004, p. 304).

⁷¹“Por que os reis são impiedosos para com os súditos? É porque têm certeza de que nunca serão homens. Por que os ricos são tão duros com os pobres? É porque não têm medo de empobrecer. Por que a nobreza tem tamanho desprezo pelo povo? É porque um nobre nunca será um plebeu” (ROUSSEAU, 1999, p.306).

⁷²“[...] cada qual pode ser amanhã o que é hoje aquele a quem ajuda” (ROUSSEAU, 1999, p. 306).

atribuição de intensidade ao sentimento é sentido de acordo com o valor que é dado ao outro, ou seja, depende de quanto se crê que o outro é relevante⁷³, por exemplo, quanto mais próximo se é daquele que padece de certo mal, maior será o sentimento atribuído a ele e mais intenso será o sentimento de piedade. Quanto mais distante o convívio entre as partes, menor é o valor dado à felicidade alheia.⁷⁴ Dessas três máximas, apreende-se que o sentimento comum que impulsiona a piedade é o sofrimento, isto é, “esse sentimento de piedade é sentido quando se contempla uma situação de sofrimento específica da qual se pode participar de alguma forma” (KLEIN, 2015, p. 270). Para Rousseau, o sofrimento se dá a partir do momento em que a dor do outro é percebida, porque além de sensível, o homem se imagina no lugar de quem sofre e se compadece com ele.

O segundo elemento central da teoria antropológica de Rousseau, é o sentimento de amor-próprio. Esse sentimento tem sua origem em outro sentimento, a saber, o sentimento do “amor-de-si”, o qual é próprio do homem no estado de natureza. Esse sentimento natural é entendido como aquele “que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produza humanidade e a virtude” (ROUSSEAU, 1999, p. 323). O amor-de-si é um sentimento que promove a autoconservação. Segundo Dalbosco,

o amor de si é o instinto de pulsão dado pela natureza a todo ser vivo para preservar sua vida, valendo isso então igualmente ao ser humano. Ou seja, o amor de si é o sentimento instintivo lançado mão pelo ser humano para preservar sua vida, baseado fundamentalmente na satisfação das necessidades básicas imediatas, como fome, sede e procriação (DALBOSCO, 2015, p.149-150).

O homem, no estado de natureza – possuindo o amor de si e a piedade no seu sentido natural – consegue manter-se vivo, independente e isolado. O amor-de-si é bom e por ser responsável pela conservação, faz o homem zelar continuamente por si mesmo, buscando aquilo que favorece seu bem-estar e repugnando aquilo que lhe é nocivo.

No *Emílio*, Rousseau afirma que “a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor-de-si” (ROUSSEAU, 2004, p.288). Tal paixão é primitiva,

⁷³“Só lamentamos um infeliz na medida em que cremos que deve ser lamentado” (ROUSSEAU, 2004, p. 307).

⁷⁴“Em geral, avalio o valor que cada um dá à felicidade de seus semelhantes pelo caso que parece fazer deles. É natural que não se dê muito valor à felicidade das pessoas que se desprezam” (ROUSSEAU, 2004, p. 308).

antecede todas as outras e, de certo modo, todas as outras são a sua modificação. Essas modificações, ressalta Rousseau, não devem ser entendidas apenas como vantajosas, mas também como nocivas – uma vez que geram outros sentimentos como o amor-próprio. Para ele, é por meio do amor-de-si que se tem a busca pela autoconservação.

O homem busca para si tudo aquilo que fornece bem-estar e tudo aquilo que lhe é prejudicial, ele repugna. Em outras palavras, “o que nos serve, nós procuramos; mas o que nos quer servir, nós amamos. O que nos prejudica, nós evitamos; mas o que nos quer prejudicar, nós odiamos” (ROUSSEAU, 2004, p.288). Por exemplo, a criança tem como primeiro sentimento o amor de si mesmo, isto é, apegar-se àqueles que suprem suas necessidades. E tem como “segundo, que deriva do primeiro, é amar os que lhe são próximos, pois no estado de fraqueza em que se encontra não conhece ninguém a não ser pela assistência e pela atenção que recebe” (ROUSSEAU, 2004, 289). Sendo assim, o segundo sentimento que o indivíduo possui é aquele gerado pelo amor de si e que visa apenas os seus interesses. Tal sentimento é o amor-próprio. Esse, quando ampliado em outras relações e dependências, faz o homem comparar-se e gera suas preferências. Nota-se que o amor de si rousseauiano se desdobra, modifica-se e gera o amor-próprio – isso ocorre quando o homem sai do estado natural e instintivo, para o estado civil e racional.

Essa modificação não anula o amor de si, mas o desdobra em amor-próprio, sendo o homem capaz de possuir os dois sentimentos. Afirma Rousseau:

o amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio (ROUSSEAU, 2004, p. 289).

No segundo *Discurso*, Rousseau define o amor-próprio como um “sentimento fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente e é a verdadeira fonte de honra” (ROUSSEAU, 1999, p. 324). Isto é, ao conviver com os demais, o homem se compara, formula juízos de valor e passa a enxergar o outro como diferente de si e passível de classificação e julgamento.

Dessa forma, o sentimento de identificação que antes era utilizado como fonte para o reconhecimento, passa a ser utilizado como comparativo de superioridade. O “ser humano, deixando-se orientar somente por seu amor-próprio, elege a si mesmo como fim exclusivo, transformando os outros em simples meio para seu interesse egoísta” (DALBOSCO, 2015, p.150). Esse amor-próprio que promove o egoísmo, que leva os indivíduos a tratarem os outros como meios, que inclina o ser humano a agir fundamentado em suas paixões e vícios é chamado por Dalbosco (2015) de “amor-próprio inflamado”. Ele é interpretado como o responsável por parte dos males que assolam a sociedade e ganha o papel de criador das paixões odiosas e irascíveis. Entretanto “a convicção de fundo de Rousseau é que o amor-próprio carrega em si uma força construtiva à sociabilidade humana” (DALBOSCO, 2015, p.153). Isto é, o amor-próprio tem um caráter ambivalente.

Nesse sentido, tanto pode se tornar destrutivo, inflamando os vícios e acentuando as paixões odiosas, como é capaz de reconhecer no outro um igual, tendo assim o potencial – juntamente com a virtude – para se tornar construtivo. Vincular a virtude e amor-próprio possibilita a eficácia de uma educação moral, uma vez que a virtude é uma capacidade de dominar as paixões⁷⁵ e, dessa forma, pode ajudar no direcionamento e auxílio do amor-próprio em seu aspecto construtivo. Dalbosco, seguindo a interpretação de Frederick Neuhouser (2012), afirma:

Rousseau formula aqui uma tese de fundo, que servirá de base tanto para sua teoria educacional como para sua filosofia moral e política, a saber, de que é esta condição relacional e relativa do amor-próprio que dá ao ser humano o sentimento de sua própria existência. [...] Neuhouser resume o sentido relacional do amor-próprio numa dupla perspectiva: na necessidade humana de comparar-se permanentemente com os outros e na dependência que cada ser humano possui em relação ao julgamento dos outros. Em qualquer uma destas duas perspectivas está clara a dependência recíproca que caracteriza a sociabilidade humana (DALBOSCO, 2015, p. 153).

O amor-próprio quando vinculado à virtude, pode se tornar igualitário. O homem, ao se comparar permanentemente com os demais, observa os acontecimentos levando em consideração o ponto de vista do outro e, dessa forma, o reconhece, existindo, assim, uma relação de igualdade. Mas como sentimentos – como o amor-próprio e a piedade – que direcionam o homem em caminhos opostos podem conviver? O caráter

⁷⁵“Nesse sentido, virtude nada mais é do que a capacidade humana de dominar as paixões maldosas que emergem do amor-próprio. Homem virtuoso é aquele que é capaz de romper com seu egoísmo, incluindo a perspectiva da humanidade em sua própria ação individual” (DALBOSCO, 2015, p. 151).

ambivalente do amor-próprio parece proporcionar o convívio com a piedade e a noção de humanidade.

Partindo do pressuposto de que o amor-próprio caracteriza a sociabilidade humana, pode-se vê-lo como impulsionador do desenvolvimento das ciências, da cultura e das artes, isto é, o “amor-próprio bem conduzido serve para a superação da ociosidade e da preguiça, impulsionando o homem à atividade através da busca pelo orgulho nas realizações do seu trabalho e na independência da sua pátria” (KLEIN, 2015, p.271-272). Dessa forma, quando analisado por seu caráter construtivo, o amor-próprio pode ser visto como impulsionador do progresso. Uma vez que a ambivalência do amor-próprio permite tanto a propensão pelo querer superar os outros, quanto à identificação – já que o outro é necessário para que exista uma superação dele – pode-se dizer que o amor-próprio possibilita tanto a busca pelo reconhecimento social, a estima pública⁷⁶, como o fato de reconhecer o outro e seus direitos, já que todos têm o amor-próprio. Nesse sentido, Dent (1996) afirma:

Intrinsecamente, o amor-próprio dirige-nos no sentido de obter para nós próprios o reconhecimento dos outros e uma posição na sociedade em que sejamos respeitados como seres significativos cujas necessidades e desejos têm o direito absoluto a ser levados em conta a pé de igualdade com os de quaisquer outras pessoas (DENT, 1996, p. 41).

O caráter construtivo do amor-próprio contribui para a convivência social e o reconhecimento particular dos indivíduos e, desse reconhecimento, gera-se o desejo do querer ir além. O homem sai do seu estado atual e busca sua superação. Dessa superação, reinventa sua relação com os outros e com os objetos, proporcionando um impulso para o progresso, tanto tecnológico quanto humano. O amor-próprio, em seu caráter destrutivo, faz com que o homem se isole, seja egoísta e deseje mais consideração que os demais. Em contrapartida, para que de fato ocorra uma superação, o homem precisa enxergar o outro como igual, pois só existindo uma relação entre iguais, há possibilidade de ocorrer o reconhecimento e a valorização do outro.

Desse modo, existe uma dependência mútua entre os indivíduos, “obrigando-os” à sociabilidade. Tendo exposto os dois sentimentos centrais da teoria antropológica de Rousseau, a piedade e o amor-próprio, entende-se o porquê da

⁷⁶“Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração, cada qual pretendeu ter direito a ela e não foi mais possível privar ninguém dela impunemente” (ROUSSEAU, 1999, p. 211).

necessidade da relação e convivência entre eles. Dentro do exposto, a importância do amor-próprio na sociedade se deve à sua ambivalência e, assim, tem-se a necessidade do cultivo da piedade. Isto é, o problema dos males sociais não é o amor-próprio em si, mas o mau direcionamento dado ao seu caráter destrutivo. Tanto a educação moral quanto a piedade podem ser guias para esse caráter destrutivo do amor-próprio, uma vez que o direcionará adequadamente, fazendo com que o amor-próprio seja a mola que impulsiona o progresso da humanidade. Além da vinculação com a piedade e o direcionamento da educação, o amor-próprio precisa das instituições para a manutenção do direcionamento da sua ambivalência. Assim, independente da discussão a respeito da origem da criação do Estado, a fundação de uma sociedade civil é indiscutível historicamente, portanto, o amor-próprio precisa da estrutura proporcionada pelas instituições para que o seu caráter construtivo se sobressaia.

O cultivo da piedade para evitar o caráter destrutivo do amor-próprio se faz necessário, pois o homem pode desejar superar o outro pensando apenas em seus interesses particulares, tornando-se um indivíduo egoísta e cheio de vícios. Através da piedade, mais precisamente da aplicação da segunda máxima (de que o homem terá consciência dos males que pode causar aos outros, seus semelhantes, o que gera um sentimento de identificação), o homem poderá optar pela superação de si e dos outros pelo viés construtivo do amor-próprio. Havendo, então, uma boa convivência entre a piedade e o amor-próprio – considerando o amor-próprio como uma mola impulsionadora do progresso – pode-se entender como Kant incorpora tal perspectiva de Rousseau em sua filosofia moral e política para desenvolver seu conceito de antagonismo social.

A incorporação do conceito de amor-próprio como parâmetro de comparação, uma inclinação para valorizar a opinião alheia e a competitividade gerada para querer superar os outros, pode ser identificada na interpretação do excerto da *RGV*, onde Kant afirma:

as predisposições para a humanidade podem ser postas, na verdade, sob o título geral do amor-próprio [5] físico mas comparativo [...] a saber, julgar-se feliz ou infeliz apenas pela comparação com os outros. Dele é que provém a inclinação para se adquirir um certo valor na opinião de outros. [...] os vícios enxertados nessa inclinação podem por isso ser chamados de vícios de cultura, denominados, no mais alto grau de maldade, vícios diabólicos, por exemplo, a inveja, a ingratidão, a alegria suscitada pelo mal de outrem etc. (KANT, 1980, p.372).

Kant entende o amor-próprio como uma predisposição para desenvolver as disposições naturais, uma vez que, ao comparar-se com o outro, o querer superar proporciona um impulso para a mudança do estado atual, um desejo para o novo e o melhor para si. Com relação ao progresso, tal predisposição tem a função de impulsioná-lo, pois leva em si uma tendência para um desenvolvimento, uma modificação. Essa modificação pode ser entendida como positiva de um ponto de vista técnico-científico, político e moral.

Nessa passagem da *RGV* pode-se interpretar a influência do conceito de amor-próprio rousseauiano no conceito de antagonismo social kantiano. O amor-próprio, para Rousseau, é ambivalente, ao mesmo tempo em que inclina o homem para o egoísmo, ele também pode, por outro lado, devido ao seu caráter construtivo, inclinar o homem para a sociabilidade, já que precisa do outro para ter satisfeito seu desejo por honra e superação. Tal superação só pode ser considerada quando há uma relação entre iguais, então, esse precisar do outro envolve também enxergar o outro como um igual, para assim obter honra e sair do seu estado ocioso. No antagonismo social, existem tendências contrárias que estão conectadas e que em atuação impulsionam o homem a sair do seu estado de preguiça. A sociabilidade insociável por ser uma inclinação que proporciona o dinamismo humano, faz com que o homem obtenha autodesenvolvimento, gere o progresso, amplie sua relação com os outros e com o conhecimento.

Nota-se uma semelhança de atuação entre esses dois conceitos. Ambos possuem uma ambivalência que, se direcionada adequadamente, pode impulsionar o progresso. Ambos fazem o homem desejar se isolar, mas ao mesmo tempo necessitar o convívio em sociedade. Tanto o amor-próprio quanto a insociabilidade possuem um potencial para corromper moralmente o indivíduo, entretanto não existe uma necessidade estrita para que isso ocorra. Por sua vez, a piedade quanto um meio para o reconhecimento de si no outro, atuando em sociedade e precisando estar nela, germina no homem o sentimento de humanidade, assim como a sociabilidade. A piedade serve como contrapeso do amor-próprio, assim como a sociabilidade serve como medidor da insociabilidade, ambas as relações são intrínsecas e geram uma dialética natural nos seres humanos. Uma dialética que para Kant conduz ao progresso, enquanto que para Rousseau apenas ao desenvolvimento (sem nenhum sentido valorativo necessariamente positivo).

2 A TELEOLOGIA E SEUS DESDOBRAMENTOS

Kant constrói uma filosofia de caráter claramente sistemático. Em suas *Críticas* ele divide aquilo que diz respeito à filosofia teórica e à filosofia prática, o que está sob o domínio do uso teórico e o que é direcionado ao uso prático da razão. Ele distingue e vincula de maneira eficaz seu sistema filosófico e, sendo assim, é possível pensar que não seria diferente em sua teleologia. Para Kant, a razão tem em seu interesse especulativo e prático os seguintes questionamentos: “Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar? ”. A primeira pergunta é puramente especulativa, a segunda é especificamente prática e a terceira é concomitantemente prática e teórica. Portanto, neste capítulo o objetivo é pensar a teleologia teórica e prática tendo como guia tais questionamentos. O conceito de teleologia na filosofia kantiana, bem como a sua possibilidade assegurada pelo juízo reflexionante e sua relação com o antagonismo social. Por mais que o trajeto percorrido para alcançar o presente objetivo perpassasse por definições contidas em algumas obras de Kant, o cerne da discussão do presente capítulo referente à análise do conceito de teleologia, será concentrado na sua *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790). Por meio da teleologia Kant pensa a razão humana como dotada de uma função construtiva no progresso humano. A análise da teleologia acompanha os seguintes aspectos: a teleologia que Kant denomina de física – ou teórica, que auxilia o entendimento para o conhecer os objetos; e a teleologia moral ou prática, a qual, por sua vez, diz respeito a atributos morais, à finalidade dos seres humanos que está vinculada ao progresso – no sentido de um possível melhoramento moral da humanidade. Nesse sentido, cabe também a esse capítulo explorar como a teleologia prática relaciona-se com aquilo que se deve fazer, ou seja, com a moralidade, uma vez que a teleologia prática também está inserida no uso prático da razão pura.⁷⁷ A teleologia, quando vinculada com a liberdade, é capaz de preencher lacunas teóricas – como a vinculação entre a

⁷⁷ “Portanto, a razão pura contém, não em seu uso especulativo, mas sim num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da possibilidade da experiência, ou seja, de tais ações que de acordo com os preceitos morais, poderiam ser encontradas na história do ser humano. Com efeito, já que a razão ordena que tais ações devem ocorrer, elas também têm que poder ocorrer, e por conseguinte, têm que ser possível um tipo particular de unidade sistemática, a saber, a moral; enquanto isso, a unidade sistemática da natureza não pode ser provada segundo princípios especulativos da razão, pois esta última bem que possui uma causalidade com respeito à liberdade em geral, mas não com respeito a toda natureza, e os princípios morais da razão podem, é certo, produzir ações livres, mas não leis da / natureza. Em consequência disto, os princípios da razão pura possuem uma realidade objetiva em seu uso prático, nomeadamente em seu uso moral” (KANT, 1980, p. 394).

natureza determinante e a autonomia – e oferecer sentido para a finalidade que assegura a determinação para o desenvolvimento das disposições que visam o uso da razão.

2.1 Conceito de teleologia

A possibilidade do juízo teleológico repousa no que Kant chama de princípio teleológico que, por sua vez, é o resultado faculdade de julgar reflexionante. Um juízo⁷⁸ em geral é “a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um conceito” (KANT, 1992, p. 121). De modo geral, a faculdade de julgar possui dois modos, a saber, o determinante e o reflexionante.⁷⁹ Quando determinante, parte de conceitos universais para conceitos particulares (nesse caso, o universal é dado e o particular é o problema). Quando o juízo é reflexionante, parte do particular para o universal e consiste na reflexão sobre um objeto, a fim de obter algum conhecimento a respeito dele (nesse caso, o particular é dado e o universal é o problema, ou seja, ele deve ser buscado).⁸⁰

Em *KU*, Kant entende que a “faculdade de julgar é capaz de, *a priori*, fornecer e construir formas da intuição conforme a fins, como por exemplo, quando para a exposição de um conceito” (KANT, 2016, p. 47). Essa exposição pode ser feita por meio da determinação ou pela reflexão. De modo geral, ela é responsável por operar de duas maneiras: o particular como contido no universal, subsumindo o particular sob o universal – o que ele denomina de faculdade de julgar determinante – e opera do particular para o universal, ou seja, parte do particular com o objetivo de chegar até o universal – essa faculdade de julgar é meramente reflexionante.⁸¹

⁷⁸“A todo juízo pertencem, a título componentes essenciais do mesmo, *matéria* e *forma*. A *matéria* consiste nos conhecimentos dados e ligados para a unidade da consciência no juízo; a *forma* do juízo consiste na determinação da maneira pela qual as diferentes representações, enquanto tais, pertencem a *uma* consciência” (KANT, 1992, p. 121).

⁷⁹“O poder de julgar é duplo: o determinante e o reflexionante. O primeiro vai do universal ao particular, o segundo do particular ao universal. O último só tem validade subjetiva / pois o universal em direção ao qual ele / progride a partir do particular é tão somente uma universalidade empírica – um mero análogo da universalidade lógica” (KANT, 1992, p. 150).

⁸⁰“As inferências do poder de julgar consistem em certos modos de inferir servindo para passar de conceitos particulares a conceitos universais. Não são, pois, funções do poder de julgar determinante, mas do poder de julgar reflexionante; por conseguinte, também não determinam o objeto, mas apenas a maneira de refletir sobre ele a fim de se chegar ao seu conhecimento” (KANT, 1992, p. 150).

⁸¹“A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais as penas naquele universal possível subsumir).

A faculdade de julgar reflexionante, em sua relação com os objetos, “pode estabelecer uma organização da natureza segundo leis particulares, a saber, aquelas que possibilitam um sistema” (KANT, 2016, p. 49). Essa organização pode, dessa maneira, ser considerada a finalidade da natureza. Ela é ou natural, ou proposital.⁸² Quando tem o seu modo de representação natural, se relaciona com a experiência. O conceito das coisas como fins naturais pertence à faculdade de julgar reflexionante. O segundo, proposital, “[...] é um modo hipotético de explicação, que se soma àquele conceito das coisas como fins naturais” (KANT, 2016, p.49). Esse tem sua origem na faculdade de julgar determinante.

O fundamento da possibilidade das coisas da natureza, ou seja, um juízo sobre a finalidade dos fins da natureza, é o juízo teleológico. Essa finalidade da natureza é um conceito particular *a priori* que tem sua origem na faculdade de julgar reflexionante. Ela possui essa classificação, pois não se pode acrescentar “aos produtos da natureza algo como uma relação da natureza a fins neles visível, mas sim somente utilizar este conceito, para refletir sobre eles no respeitante à conexão dos fenômenos na natureza, conexão que é dada segundo leis empíricas” (KANT, 2012, p. 12). Portanto, a finalidade objetiva pode ser entendida como o princípio da possibilidade de pensar e refletir sobre as coisas da natureza. E esse julgamento teleológico pertence à faculdade de julgar reflexionante, não à determinante.

A teleologia baseia-se somente em um princípio regulativo para o julgamento dos fenômenos, ou seja, age por meio da faculdade de julgar reflexionante. Uma vez que o fundamento teleológico é adotado, ele atribui ao conceito do objeto as conexões e formas da natureza segundo fins, nesse caso, ele precisa, ao menos, de “*um princípio a mais* para submeter os fenômenos da mesma a regras, onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam” (KANT, 2012, p. 224). Isto quer dizer que o juízo teleológico, por meio de uma lei da conexão das causas e efeitos, precisa pressupor um conceito sobre um objeto e julgar sobre a sua possibilidade, tal julgamento ultrapassa o mecanismo causal. “O conceito de fins da natureza é simplesmente, portanto, um conceito da faculdade de julgar reflexionante para seu próprio uso, permitindo-lhe buscar uma ligação causal nos objetos da

Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*” (KANT, 2012, p. 11).

⁸²“Pode-se, assim, considerar toda finalidade da natureza ou como *natural* (*Forma finalis naturae spontanea*), ou como *proposital* (*intentionalis*)” (KANT, 2016, p. 49).

experiência” (KANT, 2016, p.51). A experiência permite a observação dessa conexão entre os fenômenos, e a partir disso é possível “conduzir” a faculdade de julgar ao conceito de uma finalidade objetiva e material, a qual Kant chama de um conceito de um fim da natureza.⁸³

Essa finalidade, conduzida pela experiência, pode ser considerada de dois modos, ou quando julgamos o efeito como produto artístico, ou quando julgamos o efeito como fim. Essa última finalidade é chamada de utilidade – quando diz respeito a seres humanos –, e de conveniência – para as demais criaturas. A utilidade é interna aos seres naturais, uma vez que os seres humanos são possuidores de liberdade de sua causalidade. Desse modo, ele dá para sua sobrevivência, por exemplo, uma concordância à natureza com seu propósito. A conveniência é, portanto, considerada meramente relativa, isto é, quando a finalidade objetiva, que se funda na conveniência, não é uma finalidade objetiva das coisas em si, mas uma finalidade relativa e contingente para a coisa mesma a que ela é atribuída. Com isso, não é autorizado um juízo teleológico absoluto sobre a finalidade relativa das coisas.⁸⁴

Para Kant, uma coisa existe como fim da natureza se ela é causa e efeito de si mesma. Quando ao mesmo tempo, existe uma causalidade que não pode se ligar inteiramente ao conceito da natureza, ela precisa de um fim que lhe seja atribuído. Essa ideia de um duplo sentido do fim da natureza pode ser exemplificada por uma árvore que gera outra árvore, conservando-se como gênero de maneira permanente, em outras palavras, ela é causa e ao mesmo tempo efeito de si mesma. O exemplo da árvore demonstra a existência de uma função necessária para si mesma e para o todo, ela – enquanto produto da natureza – é um fim da natureza pensando como um organismo produtor de suas demais partes. Um produto da natureza, para ser

⁸³“A experiência conduz nossa faculdade do juízo ao conceito de uma conformidade a fins objetiva e material, isto é, ao conceito de um fim da natureza, somente quando se tem de ajuizar uma relação da causa com o efeito, a qual só conseguimos descortinar como legal pelo fato de colocarmos a ideia do efeito no fundamento desta causalidade da causa, como a condição de possibilidade desse feito” (KANT, 2012 p. 231).

⁸⁴“Somente se admitirmos que os homens tinham de viver na terra, então não podiam faltar ao menos os meios sem os quais os homens, enquanto animais, e mesmo enquanto animais racionais (mesmo que seja num grau tão baixo quanto se queira), não poderiam substituir. Donde se segue, porém, que aquelas coisas naturais, que para esse propósito são indispensáveis, deveriam também ser consideradas como fins naturais. A partir disso descortina-se facilmente que a conformidade a fins externa (conveniência de uma coisa a outra), somente sob a condição que a existência daquilo, em relação a coisa é conveniente imediatamente ou de modo afastado, seja para si mesmo fim da natureza, é que pode ser considerada como um fim natural externo. Mas porque isso nunca será descoberto mediante a simples observação da natureza, segue-se daí, porém que a conformidade a fins relativa, ainda que forneça hipoteticamente indicações sobre fins naturais, não legitima nenhum juízo teleológico absoluto” (KANT, 2012, p. 233-234).

denominado como fim da natureza, precisa que cada parte exista graças a todas as outras partes. Ele é pensado como existindo em função das demais e do todo, isto quer dizer que tal produto da natureza é pensado como um organismo produtor de todas as outras partes. Em outras palavras, em um produto da natureza, cada parte produz as demais de forma recíproca, sendo um ser organizado e que se organiza a si mesmo.

Um ser organizado não pode ser comparado com uma mera máquina, pois além de ter uma força formativa que se organiza e tem a capacidade de organizar matérias que não a possuem, ela, ao passo que se forma, se propaga. De maneira análoga, um ser organizado – diferentemente de um relógio em que cada parte existe em função da outra – pode produzir ou substituir por si mesmo as partes que lhe tenha sido retirada, compensando suas faltas e acrescentando-lhe outras. Ele pode, de algum modo, consertar a si mesmo quando se está estragado. Kant entende que os seres organizados são os únicos objetos na natureza que, quando consideramos por si mesmos e sem relação com outra coisa, têm de ser pensados como possíveis enquanto fins da natureza.⁸⁵ Sendo eles os primeiros a darem realidade objetiva ao conceito de um fim da própria natureza e fornecendo o fundamento de uma teleologia para a ciência da natureza.

Kant afirma sobre esse princípio que “*um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio*. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego” (KANT, 2012, p. 242). Por mais que esse princípio possa ser derivado da experiência por meio da observação, para que seja universal e necessário, ele não pode basear-se em fundamentos empíricos, mas sim em um princípio *a priori*, mesmo que esse seja regulativo, a saber, a *máxima* do julgamento da finalidade interna de seres organizados. Tem-se como exemplo os biólogos que, ao estudarem os animais e as plantas, na tentativa de conhecer suas partes e sua estrutura, admitem como indispensável a máxima de que nada é em vão na criatura em questão, assumindo assim o princípio teleológico do fim da natureza,

⁸⁵“O conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas no entanto pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário, mas muito mais do conhecimento daquela nossa faculdade racional prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins” (KANT, 2012, p. 242).

caso contrário não teriam um fio condutor para as observações e pressupostos da análise.

O conceito de fim da natureza conduz a razão a uma finalidade interna dos seres organizados e a uma ordem que ultrapassa o mero arranjo mecânico da natureza, pois é preciso uma ideia para fundamentar a possibilidade do produto da natureza. Essa ideia é uma unidade absoluta da representação, mesmo que a matéria seja uma multiplicidade de coisas, serve como fundamento de determinação *a priori* de uma lei natural da causalidade, estendendo o fim da natureza a tudo o que existe em seu produto. Contudo, essa causa tem de ser pensada e julgada teleologicamente, considerando o todo como organizado, do seu material até as suas modificações. Como por exemplo: um corpo animal – como sua pele, osso e cabelo.⁸⁶

Para Kant, o julgamento de uma coisa como fim da natureza devido à sua forma interna “é algo completamente diferente do que tomar a existência dessa coisa por fim da natureza. Para esta última afirmação não necessitamos simplesmente do conceito de um possível fim, mas do conhecimento do fim terminal <Endzweck> (*scopus*) da natureza [...]” (KANT, 2012, p. 244). Dessa maneira, apreende-se que o princípio do julgamento teleológico também conduz a razão à um sistema de fins. Isto quer dizer que para buscar o fim da existência da natureza é preciso ir além da natureza, ir além de sua organização interna, é preciso “ [...] uma referência da mesma a algo de suprassensível, a qual ultrapassa em muito *todo* o nosso conhecimento natural teleológico; ” (KANT, 2012, p. 245).

A ideia da natureza pode ser entendida como um sistema que segue a regra dos fins, na qual está subordinada aos princípios da razão. Esse princípio pertence à natureza de forma subjetiva, ou seja, como uma máxima que tudo no mundo é bom para algo, onde o que se deve esperar é aquilo que é inteiramente conforme a fins. Tal princípio da razão refere-se à faculdade de julgar reflexionante. Essa é regulativa e não permite julgar se algo é um fim intencional da natureza, como por exemplo, se a grama existe para o boi se alimentar ou ambos existem para o ser humano. Nesse sentido, o que Kant busca explicar é que uma vez que o ser humano descobre na

⁸⁶“Pode sempre acontecer que, por exemplo, num corpo animal muitas partes pudessem ser compreendidas como concreções segundo leis simplesmente mecânicas (como pele, osso, cabelos). Porém a causa que aí arranhou a matéria adequada modifica-se, forma-a e coloca-a nos respectivos lugares, de tal maneira que tem de ser sempre ajuizada teleologicamente, de tal modo que tudo nele tem de ser considerado como organizado e tudo também, por sua vez, é órgão dentro de uma certa relação com a coisa mesma” (KANT, 2012, p. 243-244).

natureza uma faculdade capaz de criar produtos que, apenas, podem ser pensados de acordo com o conceito das causas finais, o que se pode fazer é ir

[...] mais longe e também podemos ajuizar que aqueles (ou a respectiva relação, ainda que conforme a fins) que não levam necessariamente a procurar um outro princípio para a sua possibilidade para lá do mecanismo das causas eficientes pertencem assim mesmo a um sistema dos fins. É que ideia já nos leva para lá só mundo dos sentidos no que concerne ao seu fundamento. É por isso que a unidade do princípio suprassensível deve ser considerada válida, não simplesmente para certas espécies dos seres naturais, mas também para o todo da natureza como sistema (KANT, 2012, p. 247-248).

Esse suprassensível e essa necessidade de ir além do mundo sensível pode ser entendido como *intellectus archetipus*.

A expressão “fim da natureza” já é, segundo Kant, suficiente para evitar a confusão entre a ciência natural e o conceito de Deus quando um visa provar o outro. Tal expressão é satisfatória quando se trata de não misturar a ciência natural e a possibilidade de julgar os objetos por meio de juízos teleológicos.⁸⁷ O que a faculdade de julgar reflexionante propõe-se a introduzir é um modo de investigação, que se utiliza exclusivamente da razão, servindo para compensar a insuficiência causada pelo modo de investigação das leis mecânicas. Por esse motivo, na teleologia, fala-se da sabedoria, benevolência, economia e providência da natureza, sem, portanto, precisar fazer da natureza um ser inteligível, bem como “sem nos atrevermos a querer colocar por cima dela um ser inteligente como construtor <Werkmeister> porque isso seria desmedido” (KANT, 2012, p.250). No mais, o que se pretende designar é uma causalidade da natureza de um tipo diferente do mero mecanismo usual que investigue a regra de certos produtos da natureza.

Para a eficácia dessa investigação, a faculdade de julgar reflexionante precisa de máximas próprias que sirvam de princípios para ela mesma. Para Kant, ela deve

subsumir uma lei que ainda não está dada e por isso é na verdade somente um princípio da reflexão sobre objetos, para os quais e de um

⁸⁷“A expressão “fim da natureza” já evita suficientemente essa confusão, para que a ciência da natureza e a ocasião que ela oferece ao ajuizamento teleológico dos seus objetos não se confundam com o estudo de Deus e por isso com uma dedução teológica. E não se deve considerar como pouco significativo se essa expressão se confundir com a de um fim divino na ordenação da natureza, ou que se apresente esta última expressão como mais conveniente e adequada para uma alma piedosa, porque teria de certo de finalmente deduzir aquelas formas conforme a fins na natureza e de um demiurgo sábio. Pelo contrário, temos de, de forma cuidadosa e modesta, limitar-nos à expressão que precisamente só afirma tanto quanto sabemos, isto é, à de um fim da natureza” (KANT, 2012, p. 248-249).

modo objetivo nos falta totalmente uma lei ou um conceito de objeto que fosse suficiente, como princípio, para os casos que ocorrem. Mas, como não pode ser permitido qualquer uso das faculdades de conhecimentos sem princípios, então a faculdade de juízo reflexiva terá em tais casos de servir de princípio a si mesma: este – já que não é objetivo e não pode apresentar o fundamento de conhecimento suficiente para a intenção (*Absicht*) – deve servir como mero princípio subjetivo para o uso conforme a fins das faculdades de conhecimento, nomeadamente para refletir sobre uma espécie de objetos (KANT, 2012, p. 252-253).

A faculdade de julgar reflexionante, na sua busca por conhecer a natureza, tem as suas próprias máximas e por meios delas chega a conceitos. Entretanto, pode acontecer um conflito entre essas máximas, a saber, uma antinomia, que se funda em uma dialética. Essa torna-se natural uma vez que uma das máximas conflitantes entre si possui seu fundamento na natureza das faculdades de conhecimento, sendo assim denominada dialética natural, e pode ser considerada uma ilusão inevitável.

As leis universais da natureza em geral – são aplicadas pela faculdade de julgar determinante, uma vez que o princípio objetivo é dado pelo entendimento, isto é, a razão baseia-se em leis que o entendimento prescreve à natureza. Já as leis particulares são conhecidas por meio da experiência, desse modo, estendendo-se ao infinito com relação as determinações empíricas que são dadas por meio dela, tanto por sua diversidade, quanto pela heterogeneidade. Assim, a faculdade de julgar, em sua reflexão, tem de servir de princípio a si mesma em busca de uma lei que sirva como fio condutor para o conhecimento conectado da experiência segundo a legalidade da natureza, isto é, segundo leis empíricas. Nessa busca, a faculdade de julgar pode partir de duas máximas, uma oferecida pelo entendimento *a priori*, a saber, “toda produção de coisas materiais é possível segundo leis simplesmente mecânicas” (KANT, 2012, p.254), e a outra por experiências particulares, afirmando que “alguma produção dessas mesmas coisas não é possível segundo leis simplesmente mecânicas” (KANT, 2012, p.254). Disto nota-se a existência de uma dialética que confunde a faculdade de julgar no que diz respeito ao princípio de sua reflexão.

As teses dessa dialética ao serem analisadas, segundo a faculdade de julgar determinante e, como princípios constitutivos, se contradiriam, qualificando-se como uma antinomia, isto é, um conflito na atividade legislativa da razão. Entretanto, quando diz respeito à faculdade de julgar reflexionante, ela não contém contradição, uma vez que julgar quanto à possibilidade, de todos os acontecimentos na natureza material, segundo leis meramente mecânicas, não significa que eles são possíveis somente dessa maneira. Isso apenas indica que a reflexão deve ser fundamentada por tais

princípios e eles afirmam que a razão humana, ao segui-los, “nunca poderá encontrar o menor fundamento daquilo que constitui o caráter específico de um fim natural, embora certamente possa encontrar outros conhecimentos sobre leis da natureza” (KANT, 2012, p.255). Em outras palavras, a faculdade de julgar reflexionante é forçada a pensar, para certas formas da natureza, um princípio diferente do mecanismo natural que fundamenta a sua possibilidade, uma vez que a máxima da causalidade mecânica não esgota o que acontece na natureza.

Tal antinomia é solucionada uma vez que não se confunde os princípios da faculdade de julgar determinante com os da reflexionante, isto quer dizer que para a faculdade de julgar reflexionante é correto o princípio de pensar uma causalidade distinta da mera lei mecânica, a saber, uma causa ‘inteligente’ do mundo agindo segundo fins. Quanto a aparência da antinomia entre as máximas, Kant afirma que,

toda a aparência de uma antinomia entre as máximas da autêntica forma de explicação física (mecânica) e da teleológica (técnica) repousa assim na confusão de um princípio da faculdade de juízo reflexiva como o da determinante, e da autonomia da primeira (que possui validade meramente subjetiva para o nosso uso da razão a respeito das leis particulares da experiência) com a *heteronomia* da outra, a qual se tem de orientar segundo as leis (universais ou particulares) dadas pelo entendimento (KANT, 2012, p. 257).

A faculdade de julgar quando leva em consideração essa causa ‘inteligente’, tem-na como uma ideia à qual não tem que atribuir qualquer realidade, ela é utilizada como fio condutor da reflexão sem deixar de considerar todos os fundamentos mecânicos de explicação, estando contida no mundo sensível. Entretanto, caso ela seja entendida como um princípio objetivo, prescrito pela razão, nesse caso, a faculdade de julgar passa a funcionar em um modo determinante, o que a lança para o transcendente e conduz ao erro. Nota-se que a solução para a antinomia dos princípios encontra-se na separação dos que são da faculdade de julgar reflexionante e, assim sendo, formam-se segundo leis particulares e em nada determinam sobre a origem dos seres.

Kant, ao julgar sobre a geração de certas coisas da natureza, ou até sobre a natureza como um todo, afirma que “[...] segundo a constituição específica das minhas faculdades de conhecimento não posso julgar de outro modo a possibilidade daquelas coisas e a respectiva produção, se não na medida em que penso para aquelas uma causa que atua intencionalmente [...]” (KANT, 2012, p.266). Nesse

sentido, a razão determina o uso das faculdades de maneira condizente com suas propriedades não ultrapassando seus limites. Esse é um princípio subjetivo da faculdade de julgar reflexionante prescrito pela razão. Para, de fato, submeter a natureza a uma investigação, é indispensável sujeitá-la ao conceito de intenção. Essa intenção pode ser entendida como o princípio da causalidade intencional de uma causa suprema.

2.2 Teleologia, história e moral: uma relação entre a Natureza e a natureza humana.

Na *IaG*, a primeira, segunda e a terceira proposições explicitam claramente a relação entre a teleologia e o antagonismo social. Essa relação fundamenta-se na perspectiva teleológica de que os seres humanos são dotados da capacidade de representar fins para si mesmos, juntamente com as considerações antropológicas da constituição da natureza humana enquanto dialética e como meio para desenvolver suas disposições naturais. A vinculação desses conceitos é norteadada pela seguinte tese: “[...] a *Natureza* atua na história apenas por meio da *natureza* do ser humano” (KLEIN, 2016, p. 100). Em outras palavras, a *Natureza*⁸⁸ enquanto algo que não se pode inferir, mas se pode pensar por meio do juízo reflexionante e permite obter o uma reflexão referente a ordenação do mundo, é capaz de ter sua atuação efetivada apenas por meio da *natureza humana*.⁸⁹

Essa efetivação pode se concretizar pela relação direta entre a finalidade dos seres humanos, sua natureza antagonica e sua capacidade de agente livre. A reflexão teleológica permite a possibilidade da relação entre a natureza humana e a liberdade, a moralidade e a felicidade. A natureza, em sua lógica interna de funcionamento, atua de forma regular, seguindo a doutrina teleológica da natureza, ou seja, segue o trajeto

⁸⁸ Kant, na *ZeF* afirma que “o uso da palavra Natureza, visto que se trata aqui simplesmente de teoria (e não de religião), é também mais apropriado para os limites da razão humana (que deve manter-se, nos confins da experiência possível), e mais modesto do que a expressão de uma providência para nós cognoscível, expressão com a qual alguém presunçosamente para si prepara as asas de Ícaro, a fim de se aproximar do mistério do seu desígnio imperscrutável” (KANT, 2013, p. 154).

⁸⁹ Sobre as complexidades do assunto, se esclarece que: a *KU* foi escrita em 1790, enquanto a *IaG* em 1784. Além disso, o conceito de faculdade de julgar reflexionante apenas aparece na *KU*, logo, alguns autores consideraram (como Yovel) que a *IaG* foi o maior erro dogmático de Kant, pois ele falou de algo sobre o qual ele não justificou. **É possível sair desse imbróglio reconhecendo que não se está vinculando o juízo reflexionante a *IaG* diretamente, mas enquanto ideia de um procedimento metodológico necessário da razão.** Lembro aqui que Kant já havia justificado o uso regulativo das ideias na *KrV*.

de um fio condutor da razão que permite e garante que o homem extraia tudo de si mesmo, concretizando sua efetivação pela própria natureza humana.

Nesse contexto, segundo Kant, a teologia não tem a intenção de provar a existência de um ser inteligente e criador intencional, nem de uma interferência desse ser nos trajetos humanos.⁹⁰ Pelo contrário, ela pretende apenas mostrar que é possível pensá-lo. Se o objetivo é pensar a natureza como um todo, “não somos capazes de fazer qualquer conceito da possibilidade de um tal mundo, a não ser que pensemos uma causa suprema, *atuante segundo intenções*” (KANT, 2012, p.268). Isso se observa, uma vez que a constituição de faculdades do conhecimento do ser humano, quando pensada por meio da conexão da experiência com os princípios da razão, não pode conceber um conceito de mundo sem conceber uma causa suprema e intencional dele. Em outras palavras, ao fazer uso subjetivo da faculdade de julgar reflexionante, têm-se que é possível pensar sobre os fins da natureza se utilizando do princípio da causalidade intencional de uma causa suprema.

A distinção entre a realidade e a possibilidade das coisas é uma discussão indispensável ao entendimento humano. Para Kant:

ora, toda distinção por nós realizada entre o simplesmente possível eu efetivo repousa no fato de o primeiro significar somente a posição da representação de uma coisa relativamente ao nosso conceito e em geral à faculdade de pensar, enquanto o segundo significa a colocação da coisa em si mesma (fora desse conceito). Por isso a distinção entre coisas possíveis e efetivas é tal que é válida simplesmente para o entendimento humano, pois que na verdade sempre conseguimos pensar alguma coisa, mesmo que não exista ou representar-nos algo como dado, mesmo que disso não tenhamos qualquer conceito (KANT, 2012, p, 271-272).

Dessa forma, a razão humana é capaz de conceber duas proposições que são válidas para os objetos, a saber, que *as coisas podem ser possíveis sem ser reais* e que *daquilo que é meramente possível não se pode concluir a sua realidade*. Disso se segue que ao se pensar numa coisa ela é representada como *possível*, já quando se é consciente dessa coisa como dada na intuição, ela é *real*.

⁹⁰“A perspectiva de uma interferência extranatural ou de uma instância determinística também já fica claramente excluída da *IaG*. Na terceira proposição [...] nota-se que a Natureza não toma o lugar do indivíduo e não o transforma em sua marionete, afinal de contas, para ela importa mais a *autoestima racional* do ser humano do que qualquer bem-estar que ele possa alcançar. Em outras palavras, a Natureza não toma o lugar do ser humano, mas ela lhe oferece condições e o coloca na situação de atuar, seja ao lhe dar a faculdade racional para resolver seus problemas, seja lhe instigando a sair da inércia da preguiça” (KLEIN, 2016, p.100).

A ideia de um fim da natureza como um princípio constitutivo do próprio fim é diferente das outras ideias. A diferença consiste na perspectiva sobre o conceito de ideia, a qual “não é um princípio da razão para o entendimento, mas sim para a faculdade do juízo, por conseguinte apenas a aplicação de um entendimento em geral a possíveis objetos da experiência [...]” (KANT, 2012, p.275). Nesse caso, o objeto que é dado na experiência não é julgado de maneira determinante, uma vez que pertence ao juízo reflexionante. Ele pode ser refletido, sendo assim uma propriedade do entendimento humano, utilizado para refletir sobre coisas da natureza. Essa ideia constitutiva traz consigo outra ideia, a saber, a de um entendimento diverso do humano, para que seja possível que certos produtos da natureza possam ser considerados como intencionalmente gerados.⁹¹

O entendimento, no que diz respeito à faculdade de julgar, tem algo próprio,

no conhecimento, o particular não é determinado pelo universal, e por isso este não pode ser deduzido unicamente daquele. Não obstante, esse particular deve entrar, na multiplicidade da natureza, em acordo com o universal (através de conceitos e de leis), e poder ser subsumido neste. Tal acordo tem de ser muito contingente sob tais circunstância e sem um princípio definido para a faculdade do juízo (KANT, 2012, p. 277).

A união dos dois modos de representar a possibilidade da natureza, a saber, o mecânico e o teleológico, podem estar contidos tanto nos seres humanos quanto fora deles, na medida em que o modo de representação segundo as causas finais não passa de uma condição subjetiva do uso da razão.

A teleologia tem por objeto de estudo as produções da natureza e sua causa. Essa causa pode ser entendida como o fundamento situado fora e além da natureza.⁹² Uma das funções da teleologia é orientar o julgamento das coisas do mundo por meio da faculdade de julgar reflexionante. Entretanto, ela não pertence a nenhuma doutrina

⁹¹ “[...] certos produtos naturais têm de ser considerados por nós como produzidos intencionalmente e como fins segundo a sua possibilidade, tendo em conta a constituição particular do nosso entendimento, sem todavia por isso se exigir que efetivamente existe uma causa particular que possua a representação de um fim como seu fundamento de determinação, por conseguinte sem negar que um outro entendimento (mais elevado) possa, tal como o humano, encontrar também no mecanismo da natureza o fundamento da possibilidade de tais produtos da natureza, isto é, numa ligação causal, para a qual o entendimento não é admitido, exclusivamente, como causa” (KANT, 2012, p. 276).

⁹² “o *fim último* da natureza, possui duas características: por um lado, ela ainda permanece dentro do sistema da natureza; por outro, é determinada em função de algo que está fora da natureza, no âmbito do supracensível, a saber, o *fim terminal*” (KLEIN, 2016, p. 234).

– nem da ciência da natureza nem da teologia – mas à crítica de uma faculdade particular de conhecimento, a saber, a faculdade de julgar.

Com um princípio teleológico do julgamento – como, por exemplo: em um ser organizado, não se julga nada que se conserve na reprodução da espécie como desprovido de fins – fundado em um entendimento arquetônico, é possível pensar os seres organizados, todavia, não se dispensa o mecanismo da natureza para buscar entendê-los. Nessa busca de um fio condutor para compreender a possibilidade da geração desses seres, estão vinculados o “arquiteto da natureza”⁹³, ou a causa intencionalmente atuante, e as leis mecânicas, garantindo assim que eles sejam pensados como fins da natureza e, ao mesmo, tempo como produtos naturais.

O ser humano é entendido como fim último da natureza na terra.⁹⁴ Mas o que deve ser promovido como fim? Em um momento inicial se pode pensar que “o primeiro fim da natureza seria a *felicidade* e o segundo, a *cultura* do homem” (KANT, 2012, p.305). Entretanto, essa felicidade não é um conceito abstraído dos instintos, mas uma ideia de um estado ao qual o ser humano pretende, sob condições empíricas, torná-la adequada. Ela, por ser forjada pela imaginação e os sentidos, jamais poderia formular uma lei universal. A felicidade por mais que seja um fim último, não pode ser alcançada, pois a natureza, quando referente a posses e fruições, não se dá por satisfeita. Então, o ser humano deve situar esse fim último da natureza fora dela, mesmo que a use como meio. Sobre isso Kant afirma que:

por isso, de todos os seus fins na natureza, fica somente a condição formal, subjetiva que é a aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral e (independentemente da natureza na determinação que faz de fins) usar a natureza como meio de acordo com as máximas dos seus fins livres em geral. De resto, a natureza pode orientar-se em direção a este fim terminal que lhe

⁹³Esse termo se justifica de acordo com algumas afirmações de Kant em sua terceira Crítica, a saber, quando ele diz “Terra e mar não contêm apenas testemunhos de antigas e devastadoras destruições, que lhes aconteceram, assim como a todas as criaturas que neles e sobre eles se encontravam, mas também toda a sua arquitetura <*Bauwerk*>, as sedimentações de uma e dos limites do outro têm todo o aspecto do produto de forças selvagens e devastadoras de uma natureza que trabalha numa situação caótica. Por mais conforme a fins que agora possam parecer estar organizadas a figura, a arquitetura e a inclinação das terras para o recolhimento das chuvas, para o aparecimento de fontes [...]” (KANT, 2012, p. 303).

⁹⁴“Enquanto único ser na Terra que possui entendimento <*Verstand*> por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza, e, se considerarmos esta com um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação; mas sempre só sob a condição – isto é, na medida em que o compreenda e queira – de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação de fins <*Zweckbeziehung*> que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim terminal <*Endzweck*>, o qual, contudo, não pode de modo nenhum ser procurado na natureza” (KANT, 2012, p. 306-307).

é exterior, e isso pode ser considerado como seu último fim (KANT, 2012, p. 307).

Essa promoção da aptidão do ser racional visando qualquer fim em geral é o que Kant denomina de cultura. Dentro desse contexto, apenas a cultura pode ser o fim último atribuído à natureza em relação à espécie humana – e não a sua própria felicidade, uma vez que essa é um conceito indeterminado e inalcançável.

Para que a cultura desempenhe o seu fim, ela precisa satisfazer algumas condições. Ela deve, enquanto condição subjetiva da aptidão, promover fins em geral, desenvolver as disposições naturais, promover a vontade na determinação e escolha dos fins, e libertar a vontade do despotismo dos desejos – pelos quais os seres humanos se tornam presos a certas coisas da natureza, tornando-se incapazes de escolherem por si mesmos.⁹⁵ Para que a natureza, de fato, alcance o seu propósito é preciso o que seres humanos estejam em relações entre si, estejam inseridos na sociedade civil, “pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais” (KANT, 2012, p.308).

As inclinações precisam ser disciplinadas, esse é um esforço conforme a fins da natureza que promove aos seres humanos um desenvolvimento, isto é, as inclinações precisam se subordinar a razão para que ocorra uma receptividade a fins mais elevados do que aqueles que as inclinações podem fornecer. Essa elevação dos fins proporciona, também, o desenvolvimento da humanidade. Esse desenvolvimento da humanidade direcionado à moralidade pode ser entendido como o fim terminal⁹⁶. Portanto, para Klein, a distinção entre fim último e fim terminal se caracteriza da seguinte maneira:

enquanto o fim último ainda pertence à natureza, ainda que ele seja o seu último elemento, o fim terminal é um fim absoluto, que não exige mais nenhuma determinação. Para Kant estabelecer um sistema de fins na natureza ele precisa determinar o seu fim último, mas, para isso, precisa determiná-lo com base no fim terminal, o qual transcende a ordem dos fins naturais. Para se estabelecer que o fim último da natureza é o homem, mas

⁹⁵“Na suposição de que unicamente a simples forma legislativa das máximas seja o fundamento determinante suficiente de uma vontade: encontrar a natureza daquela vontade que é somente determinável através dela. Já que a simples forma da lei pode ser representada pela razão e, por conseguinte, não é nenhum objeto dos sentidos consequentemente tampouco faz parte dos fenômenos [...] então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos [...]. Uma tal independência, porém, chama-se **liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre” (KANT, 2016, p. 48).

⁹⁶“Um fim terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade” (KANT, 2012, p. 310).

apenas tendo em vista o desenvolvimento da cultura e, em especial, a cultura da disciplina, é preciso pressupor a determinação do fim terminal. Como o fim terminal nada mais é do que o homem sob as leis morais, pode-se dizer que o fim terminal da história também deveria ser a espécie humana desenvolvendo sua disposição para a moralidade (KLEIN, 2012, p. 52).

O ser humano, como qualquer ser racional, enquanto um ser moral, tem em si o próprio fim. “Ora, se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal da criação [...]” (KANT, 2012, p. 312).⁹⁷ Uma vez que sem ele, enquanto agente capaz de moralidade, não se pode encontrar uma legislação incondicionada para fins a qual toda a natureza está subordinada teleologicamente.

Kant assume que:

a teologia física <Physikotheologie> é a tentativa da razão que consiste em deduzir a causa da natureza e as respectivas qualidades a partir dos fins da natureza (que só podem ser conhecidos empiricamente). Uma teologia moral (teologia ética) seria a tentativa de deduzir causas e as respectivas qualidades a partir do fim moral de seres racionais na natureza (que pode ser conhecido a priori) (KANT, 2012, p. 313).

Entretanto, essa teologia física enquanto uma teleologia física é útil como propedêutica à teologia. A razão, atuando segundo a faculdade de conhecimento, serve-se da teleologia física para conceber a natureza, em suas disposições conforme a fins, como o produto de um entendimento ao qual a própria é submetida. Quanto a esse entendimento, ter um propósito final para a natureza como um todo é algo que a mera investigação da natureza não pode revelar. Permanece antes indefinido, em todo o conhecimento que dela temos, “se aquela causa suprema é em todos esses casos o seu fundamento originário, segundo um fim terminal, e não sobretudo através de uma inteligência determinada pela simples necessidade da sua natureza para a produção de certas formas [...]” (KANT, 2012, p. 319).

As lacunas deixadas pela teleologia física são preenchidas pela teleologia moral.⁹⁸ Ela tem por finalidade a moralidade dos agentes livres. O exercício dessa finalidade deriva de forma independente nos indivíduos, mas começa a ter efetividade para o progresso na história de forma coletiva, na medida em que se considera o desenvolvimento moral de cada indivíduo e de cada geração. Para que isso ocorra, é

⁹⁷Ainda sobre a questão do fim terminal, ver nota 12 da terceira crítica. (KANT, 2012, p. 312).

⁹⁸Essa relação é explicada no terceiro capítulo que diz respeito a teleologia prática.

preciso modificações internas e externas. A interna diz respeito a como o ser humano entende a si mesmo, é preciso que os seres humanos se entendam enquanto agentes livres e responsáveis por seu destino – diferente de apenas se compreenderem enquanto meros efeitos contingentes de ações praticadas inconscientemente⁹⁹. Além dessas condições internas, é preciso ter condições externas favoráveis a esse esclarecimento, como por exemplo, as condições sociais e pedagógicas. Essa perspectiva permite pensar a teleologia intrínseca existente na história universal kantiana, uma vez que ela não é uma mera narrativa do passado, mas um projeto capaz de pensar tanto no futuro da humanidade, como também no presente de cada geração.

Portanto, entender a história partindo de um ponto de vista teleológico é pensá-la como sendo guiada segundo um conceito moral.¹⁰⁰ Kant entende a história universal enquanto capaz de possuir uma concepção prática-moral, pois, tanto a razão humana é capaz de conceber tal reflexão e relacioná-la com a liberdade da vontade, quanto esse pressuposto teleológico é basilar para fomentar o desenvolvimento das disposições naturais que visam o uso da razão, mais especificamente a disposição moral que tem a moralidade enquanto meta e, conseqüentemente, possibilita ao ser humano a esperança racional de um progresso humano, ou seja, de um desenvolvimento em distintos âmbitos da sociedade civil, como o moral, o político¹⁰¹ e o técnico-científico.

2.3 A teleologia e sua função

Na medida em que Kant assume uma perspectiva teleológica, ela está imersa e fundada no juízo reflexionante, isto quer dizer que ela nada mais é do que um pressuposto do pensamento. Dessa maneira, compreende-se que a sua função é cabível de possibilidade e tem como objetivo fomentar o desenvolvimento moral, entretanto, ela não serve como fundamento da teoria moral kantiana. Portanto, dentro do contexto ético, sua função limita-se a servir como possibilidade para viabilizar a capacidade da realização das ações morais e uma perspectiva esperançosa e racional

⁹⁹“Dessa forma, os seres humanos de forma independente podem começar a se compreender como agentes responsáveis por seu destino e não como efeitos contingentes de sua própria ação inconsciente e praticamente inconsciente” (KLEIN, 2016, p.27).

¹⁰⁰ “Fundamentalmente, então, o conceito de história de Kant é moral” (WILLIAMS, 1983, p. 19, tradução nossa).

¹⁰¹“Isso alenta a esperança de que, após muitas revoluções transformadoras, virá por fim realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um Estado de cidadania mundial como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano” (KANT, 2013, p. 35).

das transformações na história e do mundo por meio das ações morais. A teleologia prática pode ser entendida como parte de um projeto kantiano que visa a moralidade. Dentro do sistema filosófico de Kant – como por exemplo seus escritos antropológicos, políticos e educacionais –, cada parte compõe o todo moral. Essas partes têm, ao mesmo tempo, uma independência e uma relação e função para o desenvolvimento moral dos seres humanos, em outras palavras, os escritos antropológicos, por exemplo, contém a sua independência de perspectiva dentro da obra kantiana, assim como são de extrema importância para a prática moral, pois auxiliam na eficácia da realização do dever. Nesse sentido, a teleologia constitui uma parte desse todo moral da filosofia kantiana.

Segundo Cohen (2009), pensar a moralidade e a teleologia de forma vinculada não causa uma contradição, isto é, assim como uma razão pura prática é suficiente para fundamentar e orientar a moralidade, é possível pensar em uma esperança racional de que a natureza é passível aos propósitos morais dos seres humanos.¹⁰² É possível conciliar o cumprimento do dever moral no mundo baseado na ordenação da razão pura prática com a esperança racional de que a natureza corrobora com a moralidade. Para ele, Kant entende que as ações morais decorrem de uma livre escolha do agente, ou seja, por um ato puro da vontade. No entanto, Kant ao assumir os componentes *a priori da razão* também elenca o que é necessário para ajudar na realização do fim moral no mundo.¹⁰³

Cohen argumenta que embora não haja dúvidas que de a lei moral é infalível para determinar as ações morais, o agente moral precisa de mais do que o *a priori*

¹⁰² “Uma das mais famosas alegações éticas de Kant é que a razão indica claramente o caminho que a humanidade deve seguir, isto é, o caminho do dever moral: ‘a razão por si mesma e independentemente de todas as aparências ordena o que deveria acontecer [...] por *motivos a priori*’. Como resultado, ‘a razão humana comum, com esta bússola na mão [a lei moral], sabe muito bem como distinguir em cada caso o que é bom e o que é mal, o que está em conformidade com o dever ou contrário ao dever’. A razão prática *a priori* é suficiente para fundamentar e guiar a ação moral, e o que é necessário é meramente uma esperança racional de que a natureza é passível de nossos propósitos morais” (COHEN, 2009, p.84, tradução nossa).

¹⁰³ “Para Kant, as atitudes morais derivam de uma livre escolha do agente, uma escolha transcendental, por assim dizer, um ato puro da vontade: “O ser humano deve fazer ou ter se transformado em qualquer coisa que seja ou deva se tornar em um sentido moral, bem ou mal; sua “educação moral deve começar [...] com a transformação de sua atitude mental e o estabelecimento de um caráter”. E, como mostrado no Capítulo 1, nada empírico pode influenciar essa escolha. Pois a virtude genuína tem que ser enxertada em um caráter moralmente bom: “todo bem que não é enxertado em uma disposição moralmente boa, não é senão mera semelhança e miséria reluzente”. No entanto, argumentarei que longe de limitar sua explicação da agência moral a seus componentes *a priori*, Kant faz provisões para o que é necessário para ajudar na realização de propósitos morais no mundo” (COHEN, 2009, p.85, tradução nossa).

pode oferecer para exercer seu fim. Após a escolha moral ser feita, muitos fatores empíricos podem corroborar ou dificultar a sua realização no mundo. O agente livre tem como propósito moral a obediência e a realização da lei moral, essa realização pode ter uma eficácia quando esse agente identifica os meios empíricos que ajudam a promover essa realização. Esses meios, segundo Cohen, possuem dois tipos de funções, a saber, a construção de interpretações que apoiam a praticabilidade da vontade moral e a identificação dos auxílios e obstáculos para as realizações dos fins morais no mundo.¹⁰⁴

Dentro desse contexto, Cohen aborda mais especificamente a questão da antropologia, todavia, caso essa linha de raciocínio seja ampliada ao sistema kantiano como um todo, pode-se entender o desdobramento da função teleológica. Ora, partindo do exemplo do antagonismo social e pensando na teleologia prática e na construção de interpretações que apoiem o exercício da moralidade, têm-se que o antagonismo social bem direcionado pode ser um meio empírico para fomentar a praticabilidade da vontade moral. Dito isso, a segunda função é destacada, bastando identificar os auxílios e os obstáculos para a realização de fins morais no mundo tendo como ponto de partida a sociabilidade insociável, já que esse dinamismo é o meio para desenvolver as disposições naturais que visam o uso da razão.

Kant, ao mencionar a perspectiva teleológica na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), não está usando esse argumento como fundamento da moralidade, mas apenas construindo uma interpretação aceitável racionalmente que corrobore com a finalidade dos seres racionais. Kant assevera:

consideremos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser construído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas intenções (KANT, 1948, p. 110).

¹⁰⁴“Embora não haja dúvida de que, para Kant, a lei moral aponta infalivelmente para o que é bom e o que é o mal, o objetivo desta seção é mostrar que a prática moral humana exige mais do que o que a priori pode proporcionar. Em particular, uma vez que a 'escolha moral' é feita, muitos fatores empíricos podem ajudar ou impedir sua realização no mundo - sendo literalmente real na forma de ações humanas. Em outras palavras, se o propósito moral é obedecer e realizar a lei moral, existem meios empíricos, meios que podem ser empiricamente identificados, que ajudam ainda mais a sua realização” (COHEN, 2009, p. 85, tradução nossa).

Têm-se que esse ser organizado que é um fim em si mesmo e se constitui de partes que necessariamente se relaciona com o todo, por possuir razão enquanto uma faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, não pode estar sujeito à felicidade enquanto finalidade, pois se assim fosse, a razão não seria adequada para executar as intenções da natureza, afinal o instinto executaria muito melhor essa função.

Essa argumentação teleológica ao mesmo tempo que serve como pressuposto, tem por objetivo fomentar as ações morais. Ela é relevante para a prática moral dos seres humanos, pois viabiliza o exercício da finalidade moral tanto interna quanto externamente. Ou seja, tanto no que diz respeito a esperança racional de uma melhoria da espécie, quanto nas ações praticadas pelo agente livre. Entretanto, cabe ressaltar que esse exercício das ações morais não diz respeito a exemplos, isto é, não se baseia em exemplos empíricos, mas estritamente na razão pura prática. Pois se a natureza nada fez em vão e dotou o homem de razão, sua aplicabilidade deve ter como fundamento a finalidade moral, e desse modo a razão precisa fomentar a praticabilidade das ações morais pelos seres autônomos.

Portanto, a teleologia prática serve apenas como meio para fomentar as ações morais, e não como fundamento da moralidade, pois a ética kantiana é deontológica, isto é, é uma ética do dever pelo dever. Kant tem seu projeto moral enquanto um sistema de conhecimentos efetivos, com padrões objetivos para as distinções entre certo e errado.¹⁰⁵ Na filosofia prática kantiana é possível pensar “o homem como um ser dotado de livre-arbítrio, moralmente responsável, que não está absolutamente determinado em sua ação por leis naturais ou divinas.” (NAHRA, 2008, p. 23).

2.4 A teleologia prática

Kant na *KrV* revela sua concepção teleológica prática do mundo e da natureza.¹⁰⁶ Para ele, os seres racionais ao pensar em uma investigação da natureza

¹⁰⁵ Segundo Nahra (2008), Kant ao pensar sobre o cenário das discussões éticas de sua época teve como tarefa formular “[u]m sistema, que, ao mesmo tempo dispensasse pressupostos divinos em seu corpo de axiomas e princípios. Um sistema moral científico, que inscrevesse definitivamente a filosofia prática no rol das disciplinas confiáveis tornando a ética e a moral áreas nas quais é possível haver conhecimento efetivo e padrões objetivos mínimos de distinção entre certo e errado” (NAHRA, 2008, p. 22).

¹⁰⁶ Sobre esse assunto Klein (2016) afirma que existe no *Cânon da razão pura* um conceito “escondido” de teleologia prática. Esse conceito se distingue da teleologia teórica que é justificada no apêndice à Dialética Transcendental, mais precisamente, no capítulo dedicado ao Uso regulativo das ideias, o qual, segundo Klein, muitas vezes é relacionado de forma equivocada pelos intérpretes kantianos com a teoria apresentada na *IaG*. Para ele, Kant ao “afirmar que ‘toda investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins’, o que nada mais é que a afirmação de uma

tende a formulá-la como um sistema de fins.¹⁰⁷ Nesse sentido, esses fins nada mais são do que fins práticos¹⁰⁸, “a teologia moral é portanto só de uso imanente, a saber, para cumprirmos a nossa missão aqui no mundo. Isso deve ocorrer adaptando-nos ao sistema de todos os fins [...]” (KANT, 1980, p. 399). Dessa teologia moral se deriva a teleologia prática, a qual harmoniza-se com os princípios morais da razão. A teologia ética enquanto uma teleologia moral preenche as lacunas da teleologia física. Kant assume que mesmo o mais comum entendimento não pode se livrar de refletir acerca da existência das coisas no mundo e de sua própria existência.

Essa existência não teria uma finalidade objetiva se não existisse para seres humanos – seres racionais em geral – isto quer dizer que sem os seres racionais, a criação não passaria de um mero deserto sem um fim terminal. Entretanto, não é pela faculdade de conhecimento que todas as coisas existentes recebem seu valor, nem muito menos pela relação ao sentimento de prazer ou à soma de bem-estar, isto é, pela felicidade, que se forma tal valor.¹⁰⁹ Mesmo que o ser humano, ao existir, faça da felicidade um propósito final para si mesmo, esse fim não fornece conceito algum sobre a razão da sua existência. Segundo Kant,

concepção teleológica prática do mundo e da natureza [...] afirma também que “[...] o único *uso* que se pode fazer do conceito de teleologia prática é tal que possa ser visto como promovendo os fins práticos da razão e utilizado no campo do uso prático da razão” (KLEIN, 2016, p. 210).

¹⁰⁷“O mundo tem que ser representado como originado / de uma ideia caso deva estar em consonância com aquele uso da razão sem o qual nós mesmos nos consideraríamos indignos da razão, a saber, o uso moral, o qual repousa inteiramente sobre a ideia do bem supremo. Desta maneira, toda a investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins, e em sua extensão máxima torna-se físico-teologia. Mas na medida em que esta última teve início na ordem moral enquanto uma unidade fundada na essência da liberdade e não instituída casualmente por mandamentos externos, reporta a conformidade a fins da natureza a fundamentos que têm que estar inseparavelmente conectados a priori com a possibilidade interna das coisas, conduzindo assim uma teologia transcendental; esta última toma o ideal da suprema perfeição ontológica como um princípio da unidade sistemática que conecta todas as coisas segundo leis universais necessárias da natureza, pois todas possuem a sua origem na necessidade absoluta de um ente originário uno” (KANT, 1980, p. 398).

¹⁰⁸“Kant é cuidadoso o suficiente para acrescentar que “onde a natureza não depositou ela mesma uma unidade finalística, não podemos fazer qualquer uso finalístico do próprio conhecimento da natureza na perspectiva do conhecer, pois, do contrário, nem sequer possuiríamos razão”. Isso quer dizer que não se pode fazer *uso teórico* do conceito de finalidade que surgiu e se legitimou no âmbito do uso prático da razão” (KLEIN, 2016, p. 210).

¹⁰⁹“A felicidade sozinha está longe de construir o bem perfeito para a nossa razão. Esta última não aprova a felicidade (por mais que as inclinações também queiram desejá-la) a não ser que esteja unida com o merecimento de ser feliz, isto é, com a conduta moral boa. Mas a moralidade sozinha, e com esta o simples merecimento de ser feliz, também está longe ainda de ser o bem perfeito. Para se tornar perfeito esse bem, é preciso que aquele que se comportou de modo a não se tornar indigno da felicidade possa esperar participar da mesma. [...]; pois na ideia prática ambos os elementos estão essencialmente ligados, embora de modo tal que a disposição moral enquanto condição torne primeiramente possível a participação na felicidade, e não o contrário, ou seja, que a perspectiva de felicidade possibilite a disposição moral” (KANT, 1980, p. 396).

ele já por isso tem de ser pressuposto como um fim terminal da criação para ter um fundamento racional para explicar por que razão a natureza terá de concordar com a sua felicidade, no caso de ser considerada como um todo absoluto segundo princípios dos fins. Por isso é somente a faculdade de apetição, mas não aquela que o torna dependente da natureza (através dos impulsos sensíveis), nem aquela em relação à qual o valor da sua existência assenta no que ele recebe e goza, mas sim o valor que somente ele pode dar a si próprio, e que consiste naquilo que ele faz, no modo e segundo que princípios ela atua, não enquanto membro da natureza, mas na *liberdade* de sua faculdade de apetição [...] (KANT, 2012, p. 320).

Têm-se, portanto, que somente a moralidade dá a existência um valor absoluto, e pode ter, em relação a existência do mundo, um fim terminal. Isto quer dizer que o ser humano só pode ser o fim terminal da criação enquanto um ser moral.

O assentimento perante o argumento do fim terminal ligado a moralidade é válido de imediato, mesmo para a mais comum razão. “[S]e deve haver um fim *terminal* a que a razão tem de indicar, este não pode ser outro senão o *homem* (qualquer ser racional do mundo) *sob leis morais*. ” (KANT, 2012, p.327). Por conseguinte, é preciso assumir uma causa moral do mundo, a saber, o autor do mundo, para colocar um fim terminal nos seres racionais, em conformidade com a lei moral¹¹⁰. Entretanto, esse argumento moral não fornece uma prova objetiva da existência de Deus, e nem tem essa pretensão. O objetivo dessa argumentação é ser um argumento subjetivo e suficiente para seres morais.¹¹¹ Dessa maneira, tem-se que a realidade de um autor do mundo, moralmente legislador, só é suficiente para o uso prático da razão¹¹², sem nenhuma determinação teórica em relação à sua existência.

Kant, ao afirmar que o fim terminal é o ser humano sob leis morais, vincula diretamente a teleologia moral e a liberdade, pois o homem para ser moral precisa de uma vontade que se determine, uma vontade livre das inclinações sensíveis, ou seja,

¹¹⁰“Portanto, o imperativo categórico é um único apenas e, na verdade, este: age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (KANT, 2009, p. 215)

¹¹¹“A precisão de aceitar a existência de Deus como o criador moral do mundo se dá apenas no nível da reflexão teleológica e não traz nenhuma implicação constitutiva, seja para o domínio do conceito de natureza (conhecimento teórico), seja para o domínio do conceito de liberdade (conhecimento prático)” (KLEIN, 2016, p.229).

¹¹²“Portanto, a razão pura contém, não em seu uso especulativo, mas sim num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da possibilidade da experiência, ou seja, de tais ações que de acordo com os preceitos morais, poderiam ser encontradas na história do ser humano. Com efeito, já que a razão ordena que tais ações devam ocorrer, elas também têm que poder ocorrer, e, por conseguinte, têm que ser possível um tipo particular de unidade sistemática, a saber, a moral” (KANT, 1980, p. 394).

de uma vontade autônoma¹¹³. Em outras palavras, a teleologia moral precisa da liberdade para perseguir o fim terminal da humanidade. A liberdade é o meio pelo qual se pode atingir a finalidade dos seres racionais. Para Kant,

a lei moral, enquanto condição formal da razão no que respeita ao uso da nossa liberdade, obriga-nos por si só, sem depender de qualquer fim como condição material. Mas, todavia, também nos determina, e mesmo *a priori*, um fim terminal para o que ela nos obriga a este é o *bem supremo no mundo*, possível pela liberdade (KANT, 2012, p. 328-329).

Esse bem mais elevado do mundo, ou fim terminal, só é capaz de ser alcançado quando o homem manifesta, por meio da lei moral, a sua liberdade. Ou seja, quando as ações dos seres humanos estão sob leis derivadas do imperativo categórico.

Kant pensa o conceito de liberdade por duas perspectivas, por um lado, esse conceito é negativo, uma vez que nega a determinação dos impulsos sensíveis perante o arbítrio.¹¹⁴ Por outro, é um conceito positivo, que caracteriza-se por ser uma faculdade da razão pura prática¹¹⁵, e assim sendo, deve submissão à lei moral. Dentro desse contexto, a liberdade é a autonomia do indivíduo de dar a si mesmo leis, a saber, leis morais que independem de qualquer estímulo sensível.

Existe uma relação direta entre a liberdade e a lei moral.¹¹⁶ Kant, deixa claro essa ligação na *Crítica da Razão Prática* (1788), em uma nota ele afirma que “a liberdade é sem dúvida o *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade”¹¹⁷ (KANT, 2016, p.6). Existe, portanto, uma relação de dependência entre esses dois conceitos, ao mesmo tempo que por meio da lei moral é permitido pensar a liberdade, essa permite encontrar no agente livre a moralidade. O agente livre enquanto possuidor de uma liberdade espontânea¹¹⁸ é capaz de agir independente dos estímulos sensíveis, isto é, é capaz de agir segundo princípios

¹¹³“A autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independente de toda qualidade dos objetos do querer) ” (KANT, 2009, p. 285).

¹¹⁴“A liberdade do arbítrio é a independência da sua determinação por impulsos sensíveis; este é o conceito negativo de liberdade” (KANT, 2011, p.19).

¹¹⁵“O positivo: a liberdade é a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática” (KANT, 2011, p.19).

¹¹⁶“[...] pois, se a lei moral não fosse pensada **antes** claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a **admitir** algo como a liberdade (ainda que esta não contradiga). Mas, se não existisse liberdade alguma, a lei moral não seria de modo algum **encontrável** em nós” (KANT, 2016, p.6).

¹¹⁷“[...] a liberdade é a razão de ser da moralidade, enquanto esta é a razão de conhecer da liberdade” (BORGES, 2012, p.30).

¹¹⁸“A espontaneidade prática de um agente implica que ele é capaz de decidir o que fazer sem ser determinado por móveis sensíveis. Estes podem inclinar, mas não determinar as ações” (BORGES, 2012, p.37).

formulados pela razão, princípios morais. As ações morais, por sua vez, são expressões dessa capacidade de agente livre. O homem enquanto o fim último da natureza é livre para atingir a sua finalidade, que é a moralidade.

A vinculação entre o juízo teleológico e a liberdade possibilita a vinculação do Direito e da ética. Klein esclarece que,

se o juízo teleológico moral permite pensar um sistema da natureza que seja conforme à destinação moral da espécie humana, então ele também permite pensar um sistema em que direito e ética se articulam de forma que sejam vistos como partes de um mesmo processo, sem que suas diferenças específicas sejam desconsideradas e seus limites contextuais, apagados (KLEIN, 2016, p. 234).

Por mais que o direito e a ética entendam as ações dos indivíduos de modos diferentes, eles podem conviver em prol do fim terminal da humanidade. O elo entre esses dois conceitos não é apenas a moralidade, mas também a liberdade. Para que o homem atue de forma a fomentar as suas disposições¹¹⁹ que visam o uso da razão ele precisa estar inserido na sociedade, pois “em semelhante estado [o homem] se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições naturais” (KANT, 2013, p.24).

Além da possibilidade dos meios para estar sob leis morais, o ser humano precisa querer perseguir seu fim terminal, não basta a consciência da sua possibilidade de existência, ou, eventualmente, agir conforme esse fim, é preciso agir por dever, isto é, é preciso agir de tal forma que o ser humano possa querer esse fim, ele precisa ter a representação da lei e querer converter suas máximas em leis universais. Essas leis são imperativos que exprimem por meio do dever a obrigação moral, ou seja, exprimem a lei moral.

As leis da liberdade são o que Kant chama de leis morais. Entretanto, elas são diferenciadas em jurídicas e éticas. Kant explica que,

¹¹⁹“Enquanto o *fim último* pertence à natureza, ainda que seja seu último elemento, o *fim terminal* é um fim absoluto, que não exige mais nenhuma determinação. Para estabelecer um sistema de fins na natureza, Kant precisa determinar seu último, mas como base no fim terminal, que transcende a ordem dos fins naturais. Para se estabelecer que o fim último da natureza é o homem, mas apenas tendo em vista o desenvolvimento da cultura e, em especial, a cultura da disciplina, é preciso pressupor a determinação do fim terminal. Como o fim terminal nada mais é que o homem sob leis morais, pode-se dizer que o fim terminal da história também deveria ser a espécie humana desenvolvendo sua disposição para a moralidade” (KLEIN, 2016, p.79).

na medida em que essas leis morais se referem a acções meramente externas e à sua normatividade, denominam-se jurídicas; mas se exigem, além disso, que elas próprias (as leis) constituam o fundamento determinante das acções são leis éticas e então diz-se que a conformidade com as leis jurídicas é a *legalidade* da acção e a conformidade com as leis éticas a *moralidade* (KANT, 2011, p.19-20).

Tais leis derivam do mesmo imperativo categórico, entretanto, possuem distinções em suas aplicações. Quando essa lei é um dever e ao mesmo tempo um móbil, ela diz respeito a ética, entretanto, quando admite um móbil distinto do dever relaciona-se com a legislação jurídica. Ambos possuem, também, dentro de suas limitações e imposições, o mesmo objetivo, a saber, valorar as acções dos indivíduos, sejam elas conforme ao dever – corretas –, sejam elas por dever, ou seja, morais.

De modo geral, o direito vinculado com a ética – sem um ultrapassar o limite do outro – pode fomentar o fim terminal, tendo assim, uma boa atuação conjunta. O direito, entendido como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2011, p.43), é capaz de fomentar a prática de acções morais e, conseqüentemente, ser uma ferramenta articuladora para o fim terminal. Ou seja, o direito enquanto regulador das relações externas, seja no âmbito público ou social, permite os meios para a possibilidade da atuação sob leis morais. Esse meio pode ser, por exemplo, o uso adequado das funções das instituições, podendo possibilitar e exigir uma educação pública de qualidade. Essa exigência é perante o Estado, o qual tem o dever de promover e financiar a educação.¹²⁰ Já a ética é entendida como “uma parte da doutrina dos costumes, a saber, à doutrina dos deveres que não estão submetidos a leis externas [...]” (KANT, 2011, p.281). Ou seja, a doutrina da virtude que se volta para as acções individuais, e por meio da vontade livre, é capaz de gerar um progresso – no sentido de um possível melhoramento da humanidade – por meio

¹²⁰ Segundo Klein, “por isso, a verdadeira política, a política legítima, é aquela que não deixa a formação moral dos cidadãos e a educação para o bem apenas ao encargo das forças de indivíduos singulares. Para Kant, está claro que não se pode esperar o progresso para o melhor de baixo para cima, isto é, o desenvolvimento não pode ser esperado “por meio da formação da juventude na instrução doméstica e, em seguida, nas escolas, desde as mais baixas às superiores, numa cultura intelectual e moral, reforçada pelo ensino religioso” (SF, AA 07: 92). Isso não significa que a educação para a virtude não possa ou não deva ocorrer no âmbito familiar, nas comunidades ou nas escolas, mas que a atuação de indivíduos singulares em todos esses âmbitos é insuficiente, pois parte de perspectivas singulares que jamais podem alcançar o todo, isto é, o desenvolvimento moral do Estado e do povo” (KLEIN, 2013, p. 95-96). Vale a pena ressaltar que o objetivo do Estado não é a garantia da virtude moral, em outras palavras, “se o Estado não deve agir juridicamente no sentido de garantir a virtude moral, isto é, por via de coerção legal, ainda assim permanece legítimo que ele utilize outros instrumentos institucionais para promover o progresso moral da disposição de ânimo dos seus cidadãos” (KLEIN, 2013, p.98).

da autonomia. Essa autonomia pode e deve ser fomentada no âmbito público e no privado, seja na educação geral – enquanto instrução e conhecimento de mundo –, seja na educação para a moralidade.

Na *GMS* (1785) ao considerar as disposições naturais dos seres organizados – assim como na *IaG* –, Kant reafirma seu posicionamento a respeito da finalidade dos seres humanos. A natureza, uma vez que dotou o homem de razão, a tem como executora de suas intenções, ou seja, a razão enquanto uma faculdade prática tem por finalidade produzir uma vontade boa em si mesma. O reconhecimento do fim prático ocorre em função da boa vontade e não em função da felicidade.¹²¹ O ser humano por meio da liberdade de sua faculdade de apetição é capaz de alcançar o fim terminal da criação, ou seja, “só uma boa vontade é aquilo pelo qual unicamente a sua existência pode ter um valor absoluto e em relação ao qual a existência do mundo pode ter fim terminal” (KANT, 2012, p. 321).

A boa vontade além de ser o bem supremo é, também, condição de tudo – até mesmo de ser digno da felicidade. Ela “não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma [...]” (KANT, 1948, p. 110). O conceito de boa vontade – que é em si mesmo estimável e sem qualquer interesse no que a partir dele pode se obter – está diretamente ligado ao conceito de *dever*.¹²² Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei, bem como a obediência a essa mesma lei.¹²³ Para Kant,

só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa

¹²¹ “Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem-estar, numa palavra a sua felicidade, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções” (KANT, 1948, P. 110).

¹²² “Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do Dever que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara” (KANT, 1948, p. 112).

¹²³ “O fato dos homens seres dotados de razão faz com que eles desde sempre reconheçam as leis dadas por esta. Reconhecer as leis da razão é reconhecer o dever. O reconhecimento do dever é, então, inato ao homem dada a sua natureza racional e por isso, todos os homens são capazes de apontar ações conforme ou contrárias ao dever. Então, como nos diz Kant na GM é impossível para os seres humanos que desde sempre são também racionais, negar a obrigação derivada da lei moral” (NAHRA, 2008, p. 37).

determinar do que a lei objetivamente, e subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações (KANT, 1948, p.114-115).

As ações por respeito¹²⁴ à lei que se distanciam das inclinações sensíveis são denominadas de ações por dever, elas caracterizam-se por ter seu valor moral na máxima que determinou o agir e não no propósito que se quer atingir com tal ação. Já as ações contrárias ao dever – são as ações imorais – e as ações conforme ao dever, caracterizam-se por ações corretas, mas a máxima não contém conteúdo moral, ou seja, essas foram praticadas por inclinação.¹²⁵ A possibilidade da boa vontade, ou seja, do querer agir segundo a lei moral¹²⁶, precisa estar em consonância com a finalidade dos seres organizados. Ao que parece, o que torna possível a efetivação das ações morais – no que diz respeito a origem – é a razão, entretanto, não se pode esquecer que a liberdade é fundamental para que essa ação se efetive no mundo, é preciso *querer* que a máxima da ação se torne uma lei universal. Nas palavras de Kant: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (KANT, 1948, p. 115).

O homem por ser dotado de razão e liberdade da vontade precisa extrair tudo de si mesmo, da invenção do seu vestuário à bondade de sua vontade.¹²⁷ Do

¹²⁴ Em nota, Kant explica o que seria esse respeito à lei, diz ele: “porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que se *produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se pode reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consonância da *subordinação* da minha vontade a lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não sua *causa*” (KANT, 1948, p.115).

¹²⁵ “Dizer que o essencialmente bom consiste na intenção é dizer que o agir só é moral quando é feito por causa da lei moral, na intenção da lei moral, e não quando simplesmente é conforme a ela. A distinção, pois, entre *por dever* e *em conformidade ao dever*, é essencial para a concepção moral de Kant. Uma ação, para este, só é moral se é feita porque o dever ordena. De uma ação, pois, que esteja apenas em conformidade ao dever, em conformidade ao Imperativo Categórico, não se pode dizer que é efetivamente moral” (NAHRA, 2008, 43).

¹²⁶ “Uma boa vontade é exatamente uma vontade que agiria por dever, que agiria movida pela razão pura, agiria moralmente. Há então, parece, uma relação direta entre a Moralidade e o Princípio Teleológico em Kant, de modo que para mostrar que uma boa vontade, uma vontade que age moralmente, não é uma quimera (no sentido de que é crível, não se trata de uma fantasia), teríamos que pressupor este princípio, que pressupõe uma harmonia de propósitos na Natureza. Sem essa pressuposição, e me parece que este é o ponto importante, a existência da boa vontade permaneceria como sendo uma fantasia, algo que embora possa existir, não existe” (NAHRA, 2009, p. 300).

¹²⁷ “A invenção do seu vestuário, da sua proteção, da sua segurança e defesa exteriores (para a qual ela [a natureza] não lhe deu nem os cornos do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cão, mas apenas as mãos), de todo o deleite que pode tornar a vida agradável, mesmo o seu

antagonismo de sua disposição pragmática surge a cultura que ornamenta a humanidade, já de sua disposição moral, surge a moralidade. O desenvolvimento dessas disposições torna o homem autônomo e capaz de projetar fins para si mesmo. Essa possibilidade caracteriza a teleologia prática e essa vinculada ao desenvolvimento das disposições naturais que visam o uso da razão podem atingir o fim terminal, a saber, o homem sob leis morais. Nesse sentido, é preciso analisar a relação entre a teleologia e o meio para esse desenvolvimento, a saber, o antagonismo social.

discernimento e a sua subtileza, e até a bondade da sua vontade, deviam integralmente ser obra sua” (KANT, 2013, p. 23).

3 A RELAÇÃO ENTRE SOCIABILIDADE INSOCIÁVEL E A TELEOLOGIA PRÁTICA

Neste capítulo, o objetivo é relacionar a sociabilidade insociável com a teleologia prática. Esta promove fins práticos para serem utilizados no campo prático, ou seja, no sistema de fins a própria natureza fornece as condições necessárias para o aperfeiçoamento do seu fim último. Nesse sentido, o antagonismo social, por ser o meio para o desenvolvimento das disposições naturais que visam o uso da razão, torna-se essencial para a efetividade do fim terminal do homem, sendo uma das condições necessárias para o aperfeiçoamento do ser racional. Portanto, na primeira seção o foco encontra-se na questão acerca da intenção da natureza para com o trajeto das coisas humanas levando em consideração a perspectiva teleológica enquanto necessária para entender a razão de ser do antagonismo. A segunda seção é dividida em dois momentos, no primeiro analisa-se de forma pormenorizada a quinta proposição da *Ideia*, com o objetivo de pensar a insociabilidade disciplinada por meio da perspectiva do direito e, no segundo momento, tem-se a perspectiva educacional como um dos meios para disciplinar a sociabilidade insociável e fazer dela uma mola propulsora do progresso da humanidade.

3.1. Qual a intenção da natureza para com os trajetos das coisas humanas?

Pensar em uma intenção¹²⁸ da natureza requer observar um princípio que, sem ele, as ciências não poderiam se articular. Esse princípio, a saber, o princípio teleológico ou a teleologia, permite pensar que tudo tem o seu fim, e esse fim é bom seja enquanto um bem para alguma coisa, seja enquanto está relacionado a si como um bem em si. O sistema de fins, que nasce no exercício da faculdade de julgar, requer um fim último, e a natureza prepara esse fim último para alcançar o seu fim terminal, ou seja, o homem é preparado pela própria natureza com o intuito de que possa alcançar livremente os seus desígnios.¹²⁹

¹²⁸“É para nós inevitável até atribuir à natureza o conceito de uma intenção, se é que pretendemos tão somente investigar os seus produtos organizados mediante uma observação continuada a este conceito é por isso já uma simples e necessária máxima para o uso experiencial da nossa razão. É claro que, uma vez que concordamos em aceitar e confirmar um tal fio condutor para estudar a natureza, temos também de ao menos experimentar a máxima pensada pela faculdade de juízo na totalidade da natureza, porque segundo essa máxima ainda é possível descobrir muitas leis daquela, as quais de outro modo nos ficariam dadas as limitações da nossa compreensão no interior do seu mecanismo” (KANT, 2012, p.267).

¹²⁹“Na medida em que a reflexão teleológica não pertence a nenhum domínio da filosofia, seja teórico ou prático, mas pertencem a uma faculdade que pode eventualmente se anexar seja a filosofia

A história do homem é caracterizada pelo caos dos comportamentos individuais, entretanto, a proposta filosófica de uma história universal reflete que na perspectiva da espécie humana é possível encontrar um propósito da natureza.¹³⁰ Kant afirma que

cada homem teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza estabeleceu apenas um breve prazo à vida, (como realmente acontece), ela necessita de uma série talvez incontáveis de gerações, das quais transmite à outra os seus conhecimentos para que, finalmente, o seu germe ínsito na nossa espécie alcance aquele estágio de desenvolvimento que é plenamente adequado à sua intenção (KANT, 2013, p. 22).

O ser racional tem a capacidade de usar suas próprias disposições para transformar-se e transformar o que está ao seu redor. Porém, o processo de aprendizagem humana, o qual requer o desenvolvimento pessoal baseado no fracasso e no sucesso de suas ações, precisa de tempo para cristalizar as experiências e tê-las como suporte para uma nova tentativa, sendo impossível um único ser racional desenvolver-se por completo e de modo apropriado, necessitando assim da espécie e do acúmulo de conhecimento de gerações para que sejam desenvolvidas todas as disposições naturais que visam o uso da razão.

Segundo Cohen (2009), os fenômenos humanos podem ser abordados a partir de duas perspectivas, a saber,

as ações humanas como sendo produtos intencionais, devem ser explicadas em termos teleológicos, concentrando-se nas razões por trás das ações e colocando-as dentro da estrutura intencional constituída pelos propósitos dos agentes. No entanto, por outro lado, como parte de uma espécie biológica que desenvolve predisposições naturais através das gerações, as ações dos seres humanos devem ser explicadas em termos de sua função para o desenvolvimento das espécies, concentrando-se nas causas naturais do comportamento e substituindo-as no âmbito dos propósitos da natureza para a espécie (COHEN, 2009, p. 31, *tradução nossa*).

teórica, seja a filosofia prática, têm-se que a teleologia permite pensar uma passagem entre natureza e liberdade” (KLEIN, 20108, p.86).

¹³⁰“Embora, metafisicamente, caiba considerar tais ações manifestando o arbítrio da vontade, pelo simples fato de elas constituírem fenômenos, passam a ser determinadas pelo jogo das leis mecânicas e biológicas. Como encontrar, todavia, alguma regularidade no caos dos comportamentos individuais? Antes de tudo, mudando de registro, sobrevoando suas amplas linhas e assumindo a perspectiva da espécie [...] é nesse sentido que a história do homem se diferencia por completo da história da humanidade” (GIANNOTTI, 1979, p. 27).

Dentro de cada perspectiva existem conflitos. Analisando-se do ponto de vista dos *indivíduos*, os juízos teleológicos entram em conflito com os julgamentos mecânicos das causas – entendendo os seres humanos como sendo organismos biológicos –, já que os seres humanos podem estabelecer seus próprios propósitos. Por outro lado, do ponto de vista da *espécie humana*, os juízos teleológicos – que explicam como o destino da espécie humana determina o comportamento individual – conflitam com as explicações mecânicas em que a soma das intenções individuais são as causas do desenvolvimento da espécie. Entretanto, da perspectiva dos *indivíduos*, os fenômenos humanos não podem ser apenas esclarecidos por explicações mecânicas – uma vez que os relatos biológicos são baseados em predisposições naturais –, pois essa explicação parece negligenciar algumas das características do caráter intencional das ações, legitimando assim o recurso à teleologia como um princípio de explicação da intencionalidade humana. Todavia, do ponto de vista da *espécie*, os fenômenos humanos não podem ser somente esclarecidos por explicações mecânicas – ou seja, com a soma das intenções individuais – na medida em que essas explicações parecem negligenciar o caráter intencional das predisposições naturais. Dessa forma, legitima-se o recurso à teleologia como princípio de explicação das intenções da Natureza para a espécie.

Esses dois modelos de explicação são legítimos, eles fornecem abordagens distintas ao reino humano, e sendo reflexivos e interpretativos, são compatíveis e complementares. Para Cohen (2009), esses conflitos são solucionados quando se combina os dois níveis de estudo, o nível das *espécies* e o do *indivíduo*. Ele afirma que

por um lado, o relato teleológico do comportamento individual está ligado ao relato mecânico da evolução das espécies. Isso equivale a uma imagem intencional do mundo humano em que os propósitos humanos determinam a evolução das espécies. Por outro lado, o relato mecânico do comportamento individual está ligado à explicação teleológica da evolução das espécies. Isso equivale a um quadro funcionalista do mundo humano no qual o destino final da espécie determina o comportamento humano. Em ambos os relatos, as explicações mecânicas são orientadas por princípios teleológicos: no primeiro relato, o propósito da espécie, no segundo, propósitos humanos (COHEN, 2009, p. 34, tradução nossa).

A característica distintiva dos organismos deve ser encontrada na relação parte-todo peculiar que eles exibem levando em consideração uma relação explicada pelo conceito de propósito natural, ou seja, para pensar sobre a intenção da natureza para

com o trajeto das coisas humanas é preciso conciliar os propósitos humanos com o propósito da espécie humana. Entende-se, portanto, que existe uma regularidade, ou um sistema, na história da humanidade.

É por meio do processo de exteriorização¹³¹ que o homem pode alcançar seu aperfeiçoamento.¹³² Como enunciado na terceira proposição da *IaG*, a natureza quer que o homem tire tudo de si mesmo para que possa, liberto do instinto e se utilizando da razão, participar da felicidade ou perfeição que ele conseguiu para si mesmo. Nesse sentido, a exteriorização caracteriza-se, justamente, por essa capacidade humana de tirar de si seu próprio aperfeiçoamento, de ser capaz de – pelo uso de sua razão – desenvolver-se e ser responsável por alcançar o seu fim. Dessa exteriorização analisa-se dois processos, a saber, a razão de ser do antagonismo e a possibilidade da efetividade teleológica. Ambos estão interligados e dependentes. A relação entre o antagonismo e a teleologia repousa na intenção da natureza para com os trajetos humanos. Kant afirma que “a natureza nada faz em vão e não é perdulária no emprego dos meios para os fins. Visto que dotou o homem de razão e da liberdade da vontade que nela se funda, isso era já o indício claro de sua intenção no tocante ao seu equipamento” (KANT 2013, p.23).

O ser humano precisa extrair tudo de si mesmo e, enquanto ser ativo, possui internamente condições para alcançar o seu fim. O antagonismo é parte pertencente a natureza humana, é o meio para que ele desenvolva sua racionalidade, suas disposições naturais que visam o uso da razão. A razão de ser do antagonismo é concretizar sua finalidade, isto é, é servir enquanto equipamento para o aperfeiçoamento da espécie humana. Em outras palavras, ele possibilita a efetivação da perspectiva teleológica. O homem é dotado de liberdade e pode escolher desenvolver suas disposições, ao concretizar essa escolha e ter a sociabilidade insociável como meio para esse desenvolvimento, possibilita a efetividade do seu fim terminal, que é possível já que a natureza o dotou das ferramentas necessárias para

¹³¹ Desse aspecto da exteriorização também se pode pensar que o processo de desenvolvimento deve ser institucionalizado. São as instituições (como o direito e a pedagogia, como ciência da educação) que permitem pensar em uma coletividade trabalhando em conjunto. São as instituições que ficam para as próximas gerações, e não o desenvolvimento moral individual.

¹³² “É importante frisar que ‘tirar tudo de si mesmo’ (*aus sich selbst herausbringen*) não é ‘produzir’ (*hervorbringen*), consistindo antes de tudo em trazer para a superfície algo que se estrutura por esse processo de exteriorização” (GIANNOTTI, 1976, p. 31).

seu aperfeiçoamento. Como é afirmado no *O Conflito das Faculdades* (1798), o que o homem deve ser, segundo sua destinação, ele deve poder tornar-se.¹³³

No *MAM*, Kant ao refletir acerca da mudança da saída do estado de rudeza de uma criatura puramente animal para a humanidade, ou seja, da saída do domínio do instinto para o domínio da razão, afirma que

no que concerne ao indivíduo, que, no uso de sua liberdade, não pensa senão em si, essa mudança foi uma perda; para a natureza, cujo fim, em se tratando do homem, visa somente à espécie, foi um ganho. O indivíduo tem, por isso, motivos para atribuir à sua própria culpa todos os **males que suporta** e todas as **maldades que pratica** (KANT, 2010, p.25, *grifo nosso*).

O fato da natureza dotar o homem de ferramentas para o seu aperfeiçoamento não significa dizer que ela é culpada pelo mal existente no mundo ou pelos vícios que o homem padece, ou seja, o mal não é algo congênito posto pela Natureza, mas um resultado das escolhas dos próprios seres racionais.¹³⁴ Nessa passagem, pode-se interpretar que os “males que suporta” ao qual Kant se refere na língua alemã é a expressão *Übel* e os “maldades que pratica” referem-se a expressão *Böse* relacionada com a vontade – essa determinada pela lei da razão. Em *KpV*, Kant expõe a distinção entre o mal-estar e o mau, para ele,

o *Wohl* ou *Übel* <bem-estar ou mal estar> sempre significa somente uma referência a nosso estado de **agrado** ou **desagrado**, de prazer e dor, e se por isso apetecemos ou detestamos um objeto, isto ocorre somente na medida em que ele é referido à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e desprazer que ele produz. Mas o *Gute* ou *Böse* <bom ou mau> significa sempre uma referência à **vontade**, na medida em que esta é determinada pela **lei da razão** a fazer de algo seu objeto; aliás a vontade jamais é determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer uma regra da razão a causa motora de uma ação (pelo qual um objeto pode tornar-se efetivo) (KANT, 2016, p. 97).

O bem e o mau referem-se as ações, ou seja, a máxima da vontade, enquanto o bem-estar e o mal-estar se referem a um estado de sensação sentido pelo indivíduo. O ser humano por pertencer ao mundo sensorial e ser carente da sua razão para que essa possa propor máximas práticas, não pode se deixar levar pela felicidade e usar a razão apenas para executar fins impulsionados pelo instinto. Ele precisa, então, refletir sobre

¹³³“Esta competência é clara por si mesma; pois o que o homem, segundo sua vocação, deve ser (a saber, de acordo com a lei santa) é o que ele deve poder tornar-se [...]” (KANT, 1993, p. 52).

¹³⁴ “A história da natureza começa, por conseguinte, pelo bem, pois é *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque é *obra do homem*” (KANT, 2010, p. 25).

o que é bom e mau em si mesmo e saber distinguir o ajuizamento sensível do ajuizamento puro – que esse deve ser condição suprema do primeiro.¹³⁵ Portanto,

este ajuizamento do bom <Guten> e mau <Böse> em si, à diferença do que só relativamente a bem-estar <Wohl> ou mal-estar <Übel> pode ser denominado bom, depende dos seguintes pontos: ou um princípio da razão é já em si pensando como o fundamento determinante da vontade, sem consideração de possíveis objetos da faculdade de apetição (logo, meramente através da forma legal da máxima), e então aquele princípio é uma lei prática *a priori* e a razão pura será admitida como sendo por si mesma prática; a lei, então, determina **imediatamente** a vontade, a ação conforme a ela **é em si mesma boa** e uma vontade cuja máxima sempre conforme a essa lei, é **absolutamente e em todos os sentidos boa** e a **condição suprema de todo o bem**. Ou então um fundamento determinante da faculdade de apetição precede a máxima da vontade, que pressupõe um objeto de prazer e desprazer, por conseguinte algo que **deleita** ou **provoca dor**, e a máxima da razão de promover aquele e evitar este determina as ações segundo o modo como elas relativamente a nossa inclinação, são boas, por conseguinte só mediatemente (com respeito a um outro fim, como meio para o mesmo), e estas máximas então jamais podem chamar-se leis, mas preceitos práticos racionais (KANT, 2016, p.99-110).

O fim provocado pela máxima que teve como fundamento o objeto de prazer e desprazer não é algo bom, mas um bem-estar, um conceito empírico de um objeto da sensação, diferentemente de uma máxima fundamentada por um princípio da razão, por uma lei prática, a qual é boa em si mesma. Essa distinção elucida o que Kant chama de paradoxo do método em uma crítica da razão prática, isto é, o conceito de bom e mau devem ser determinados depois e através da lei moral.¹³⁶ Nesse sentido, o ser humano tem a opção de escolher uma máxima fundamentada pela faculdade de apetição, ele pode privilegiar seus desejos instintivos e recusar-se a obedecer à lei moral, isto é, pode apenas buscar satisfazer seu ideal de felicidade. Entretanto, ele deve ser consciente da sua própria culpa perante os males que suporta e as maldades que pratica.

¹³⁵ (KANT, 2016, p. 98-99).

¹³⁶ “Este é o lugar de elucidar o paradoxo do método em uma crítica da razão prática, **ou seja, que o conceito de bom e mau não tem de ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela**. Ou seja, se não soubéssemos também o que o princípio da moralidade é uma lei pura, determinando *a priori* a vontade, então para não admitir proposições fundamentais de modo inteiramente gratuito (*grátis*), teríamos de, pelo menos inicialmente, deixar **indecidido** se a vontade tem fundamentos determinantes meramente empíricos ou se ela tem também fundamentos determinados puros *a priori*; pois contraria todas as regras fundamentais do modo de proceder filosófico admitir já previamente como decidido aquilo sobre que antes do mais se tem que decidir” (KANT, 2016, p.100-101).

A felicidade deve ser fundamentada pela moralidade, porém, quando a ordem é alterada e a felicidade torna-se o fundamento do agir, o homem passa a sobrepor a felicidade à dignidade de ser feliz.¹³⁷ Kant afirma na introdução da *GMS* que,

Nas disposições naturais de um ser organizado, isto é, constituído em conformidade com o fim que é a vida, supomos como princípio que nele não se encontre instrumento algum para qualquer fim senão aquele que também é o mais conveniente e o mais adequado a ele. Ora, se o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão e de uma vontade fosse a sua *conservação*, a sua *prosperidade*, numa palavra, a sua *felicidade*, então ela teria tomado muito mal suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção (KANT, 2009, p. 107).

Caso fosse a felicidade o fim terminal, o instinto seria o condutor mais preciso. Porém, o homem também é um ser racional e a razão em seu uso prático desenvolve o discernimento. Para Kant, “a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*” (KANT, 2009, p. 113). Quando se inverte a ordem e a razão é utilizada para se dedicar às intenções que visam a felicidade o homem pode apartar-se do verdadeiro contentamento, do seu verdadeiro fim.¹³⁸

Segundo Klein (2018), – pensando por uma perspectiva da antropologia de um ponto de vista pragmático –, Kant entende que o homem é um ser capaz de dar fins a si mesmo. Esses fins podem ser morais ou não. Entretanto, o ser humano somente é caracterizado como fim último da natureza – sendo também fim último para si –, na medida em que é capaz de ligar suas faculdades e habilidades com a moralidade. Os indivíduos estão inseridos em um sistema de liberdade, e ela significa tanto a possibilidade de fazer o mal, quanto a liberdade de agir segundo a lei moral. Portanto, os homens precisam desenvolver suas disposições e aprender a conduzi-las, uma vez que se utilizando de sua razão em seus mais diferentes usos pode ter condições de alcançar seu fim terminal. Esses usos – como já foi apresentado – são: o uso técnico, o pragmático e o moral.

¹³⁷No entanto, para que possa haver escolha, para que a liberdade possa se exercer, torna-se necessário que o homem possa recusar essa determinação, privilegiar o objeto, a felicidade, em prejuízo da forma da lei moral. A felicidade se sobrepõe à dignidade de ser feliz. ” (GIANNOTTI, 1976, p. 21).

¹³⁸“De fato, descobrimos também que, quanto mais uma razão cultivada se dedica à intenção de gozar a vida e a felicidade, tanto mais o homem se aparta do verdadeiro contentamento” (KANT, 2009, p. 109).

A meta da disposição técnica é a habilidade, ela caracteriza-se enquanto uma competência instrumental racional que visa utilizar conhecimentos e habilidades práticas. Já a meta da disposição pragmática, a saber, a prudência, refere-se as capacidades sociais de cada indivíduo.¹³⁹ E por fim, a disposição moral tem um valor absoluto, ou seja, tem seu valor por si mesma. Cada meta precisa que a razão esteja em um grau de desenvolvimento apropriado para que ocorra a tomada de consciência sobre o seu correto e adequado uso. Kant no *MAM* apresenta três passos da razão para seu desenvolvimento. Pensando historicamente na ordenação desse desenvolvimento da razão, Klein (2018) explica que

A libertação da razão no que tange ao instinto de nutrição pode ser relacionado à descoberta da disposição técnica; a libertação da razão no que se refere ao instinto sexual e a consciência sobre o futuro se relaciona com a disposição pragmática; e finalmente, o último passo que se refere ao reconhecimento do homem como um fim em si mesmo e como estando em pé de igualdade a todos os outros seres racionais em geral se relaciona com a descoberta da disposição moral (KLEIN, 2018, p.96-97).

Nesse sentido, a tomada de consciência das disposições e seu desenvolvimento tende a ocorrer e pode seguir uma ordem. Essa ordem segue uma relação teleológica prática, a saber, a habilidade tende a ser utilizada como meio para a prudência que por sua vez, também é utilizada junto a prudência para o fim da moralidade.¹⁴⁰

Cada disposição é desenvolvida com o objetivo da concretização do fim terminal. Desse modo, por exemplo, a prudência enquanto meta da disposição pragmática legitima-se segundo a perspectiva teleológica ao passo que está na base da criação do Estado. Kant afirma em uma nota na *ZeF* que a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é contida por um poder maior, pela coação das leis civis que, do mesmo modo que facilitam o desenvolvimento das disposições também são

¹³⁹“A prudência se refere à capacidade social do indivíduo, nas palavras de Kant: “a educação deve também cuidar para que o homem se torne prudente, que ele permaneça em seu lugar na sociedade e que seja querido e tenha influência” (KANT, 2004, p.26).

¹⁴⁰ Nesse aspecto, Kant ao exemplificar o desenvolvimento das disposições, expõe uma relação teleológica prática, a saber, que a habilidade é utilizada como meio para alcançar a prudência, assim como ambas são meios para a moralidade. A exemplo dessa relação ele afirma no *Começo Conjectural* que “o primeiro homem podia, portanto, *erguer-se* e *andar*; podia *falar* (Gênese, 2:20), ou melhor, *discorrer*, isto é, falar segundo um encadeamento de conceitos (Gênese, 2:23); logo, podia *pensar*. Simples habilidades que teve de adquirir por suas próprias mãos (pois, caso fossem inatas, também seriam herdades, o que contradiz a experiência); admito desde agora que ele as possui para poder levar em consideração o desenvolvimento moral em sua conduta, algo que pressupõe, de forma necessária, aquela primeira habilidade” (KANT, 2016, p. 16).

um passo para a moralidade.¹⁴¹ Esse desenvolvimento deve ocorrer em função da moralidade e o meio que o homem têm para que isso ocorra é o antagonismo social. O homem caracterizado por seu dinamismo, não pode dissociar a sociabilidade da insociabilidade. A sociabilidade coexiste com a insociabilidade, uma não pode anular a outra. Portanto, o ser humano precisa mediar as atuações de cada uma, deve aprender a estar em sociedade e direcionar a sua propensão para o isolamento afim de que isso gere o desenvolvimento, técnico-científico, social e moral, e seja, para que a sociabilidade insociável funcione como a mola propulsora do progresso humano. Esse direcionamento pode ocorrer por meio da disciplina.

3.2 A sociabilidade insociável disciplinada pelo direito

A sociabilidade insociável precisa ser disciplinada, pois além dos males sociais que ela pode causar – enquanto um conjunto de sentimentos nocivos quando, metodologicamente, analisada pela perspectiva insociável –, é por meio de sua disciplina que os germes da natureza podem se desenvolver. Isto é, os germes da natureza são desenvolvidos ao passo que a insociabilidade por si mesma é forçada a disciplinar-se. As disposições naturais produzem um melhor resultado quando o homem está em sociedade, limitando-se as leis, tanto as leis morais, quanto as leis jurídicas. Os homens quando estão em sociedade são como, analogamente, as árvores num bosque, justamente “por cada qual procurar tirar à outra o ar e o sol se forçam a buscá-los por cima de si mesmas assim conseguem um belo porte, ao passo que as que encontram em liberdade entre si isoladas / estendem caprichosamente os seus ramos e crescem deformadas” (KANT, 2013, p. 27). A relação entre os homens ocorre na medida em que a ação individual afeta a ação coletiva, portanto, eles precisam de restrições para não invadirem a liberdade alheia, eles precisam da cerca que é a constituição civil.

Na sexta proposição, quando Kant afirma que “de um lenho tão torcido, de que o homem é feito, nada de inteiramente direito se pode fazer. Apenas a aproximação a esta ideia nos é imposta pela Natureza” (KANT, 2013, p.28), ele reforça a ideia da

¹⁴¹ “No interior de cada Estado, [a maldade] encontra-se encoberta pela coacção das leis civis, pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito. [...] [D]eu-se assim um grande *passo para a moralidade* (se bem que ainda não um passo moral), ao aderir-se a este conceito de dever por si mesmo, sem tomar em conta a reciprocidade” (KANT, 2013, 170-171).

quinta proposição de que é preciso uma sociedade civil que administre o direito em geral.¹⁴² Entretanto, essa não é a única conclusão possível dessa metáfora, Segundo Guyer (2009), da metáfora do lenho torto se conclui que

há uma diferença crucial entre as árvores que crescem em uma densa floresta e os seres humanos que devem viver uns com os outros: as árvores respondem ao seu ambiente inteiramente mecanicamente, cada uma buscando o sol e, assim, crescendo reta e alto por processos completamente involuntários e não intencionais. Mesmo em uma sociedade densamente povoada, os seres humanos devem regularizar voluntaria e intencionalmente sua conduta de acordo com as leis promulgadas [...] ou seja, os seres humanos precisam de legisladores e agentes da lei para viverem juntos, mesmo que em conformidade meramente prudencial com a lei (GUYER, 2009, p.132, tradução nossa).

Ao contrário das árvores de uma floresta, portanto, os seres humanos podem se tornar desonestos vivendo em sociedade, pois a conformidade prudencial com a lei é não obrigante. Nesse sentido, se essa sociedade civil não possuir uma aplicação eficaz da lei, o ser humano dificilmente alcançará seu fim terminal. Para que haja uma aplicação justa e eficiente da lei, é preciso bons governantes, uma vez que o homem, enquanto um animal, quando vive entre seus semelhantes, precisa de um senhor. “Um senhor que lhe quebrante a própria vontade e o force a obedecer a uma vontade universalmente válida, e possa, no entanto, ser livre” (KANT, 2013, p. 27). Portanto, esse “senhor” ou “chefe supremo” precisa ser justo por si mesmo, ser homem e ter uma boa vontade, ou seja, é preciso que os governantes da sociedade civil sejam políticos morais.¹⁴³

Os seres humanos só crescerão retos e altos como as árvores em um bosque se forem governados por leis justas e para isso, precisam de governantes que sejam

¹⁴² “Para compreender plenamente o problema da madeira torta, precisamos entender dois aspectos da filosofia política e moral de Kant: primeiro, sua visão de que, mesmo dentro de um estado funcional, os sujeitos podem ser confiavelmente motivados por seu interesse pela coerção, já seus governantes não podem ser motivados apenas pelo interesse próprio e pela coerção, mas devem ser motivados pelo respeito à moralidade; e segundo, a doutrina do mal radical, que afirma que a possibilidade de escolher livremente o mal é sempre inseparável da possibilidade de escolher livremente a moralidade por si mesma, de modo que escolher o bem por si só é sempre possível para os seres humanos, mas nunca garantido. O mal radical pode não ser um problema insuperável para os sujeitos, que geralmente podem ser motivados a obedecer às leis do estado por mera prudência; mas pode ser um problema grave para os governantes, pois a motivação não-moral pode não ser suficiente para sua tarefa de fazer leis justas e aplicá-las com justiça” (GUYER, 2009, p.133, tradução nossa).

¹⁴³ “Posso pensar, sem dúvida, um *político moral*, isto é, um homem que assume os princípios da prudência política de um modo tal que possam coexistir com a moral, mas não posso pensar um *moralista político*, que forja uma moral inútil às conveniências do homem de Estado” (KANT, 2013, p. 166).

motivados pelo respeito à moralidade. Os indivíduos, enquanto madeiras tortas não são os maiores obstáculos à um estado justo, mas governantes que presam pelo interesse próprio e pela coerção o são. São os governantes acima de tudo que não devem confundir a justiça com o interesse próprio, e quem deve estar constantemente vigilante para manter o estado justo. Esse estado para Kant é a república. Na *ZeF*, Kant afirma que

a constituição fundada, em primeiro lugar, segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (quanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da *igualdade* dos mesmos (enquanto cidadãos) é a única que deriva da ideia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo – é a constituição *republicana* (KANT, 2013, p. 138).

A única forma justa de governo é o governo republicano, no qual a soberania repousa em uma legislatura representando a vontade do povo. O republicanismo é o princípio político da separação do poder executivo do legislativo. Sobre essa separação Kant afirma na *MS*:

cada Estado contém em si três *poderes*, isto é, a vontade universal unificada em uma tríplice pessoa (*trias política*): o *poder soberano* (a soberania) na pessoa do legislador, o *poder executivo* na pessoa do governante (segundo a lei) e o *poder judiciário* (adjudicando o seu de cada um segundo a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislatória, rectoria et iudiciaria*), como as três proposições de um silogismo da razão prática – a premissa maior, que contém a *lei* daquela vontade, a premissa menor, que contém o comando de proceder segundo a lei, isto é, o princípio de subsunção sob a maior, e a conclusão, que contém o *veredicto jurídico* (a sentença) daquilo que é de direito no caso em questão (KANT, parágrafo 45).

O poder legislativo pertence à vontade do povo, o poder executivo é responsável pela administração do Estado e a faculdade de coagir em conformidade com a lei e ao poder judiciário cabe o veredito jurídico, isto é, um ato singular da justiça pública realizado por um juiz ou uma corte de justiça.

Entretanto, para Guyer (2009), a problemática que gira em torno da metáfora da madeira torta não encerra após a sociedade civil administrar o direito em geral por meio do republicanismo, pois é um governante também torto que estará responsável pela administração e pela coerção. Portanto, ele indaga se existe um obstáculo insuperável à justiça no fato de que esses governantes também são seres humanos e, desse modo, aparentemente também feitos de madeira torta, em outras palavras,

o questionamento que surge é se o mal radical¹⁴⁴ apresenta um obstáculo insuperável à reforma dos políticos morais, uma vez que essa metáfora reaparece na obra kantiana na *KGV*. Primeiramente, é preciso entender o conceito de mal radical, que segundo Guyer, não se caracteriza pelo pecado original, mas sim como uma alternativa a ele, pois a responsabilidade pelo mal é um produto da livre escolha do ser humano, e também significa que os seres são sempre livres para escolherem o bem no lugar do mal, e assim como pode se ter uma ajuda externa para escolher o bem, também se pode para escolher o mal.¹⁴⁵

Portanto, mesmo que o indivíduo escolha o mal, ainda assim ele está livre para escolher o bem, isso aplica-se tanto aos políticos quanto a qualquer outra pessoa. Nesse sentido, para Guyer, Kant

sustenta que as máximas ou princípios de ações particulares de uma pessoa são sempre um reflexo de sua escolha de uma das duas máximas fundamentais, ou mais precisamente sua escolha de subordinar uma dessas máximas à outra: ou uma pessoa escolhe sempre subordinar as demandas de amor-próprio ao imperativo da lei moral, ou ela escolhe colocar o amor-próprio acima da lei moral, e cumprir com o último somente quando isso é compatível com o primeiro. Kant caracteriza a escolha entre o bem e o mal dessa maneira, porque ele acredita que ninguém é simplesmente surdo à voz da lei moral, nem que qualquer um esteja simplesmente livre do amor-próprio (GUYER, 2009, p. 145, tradução nossa).

O mal ou o bem enquanto uma ação pela qual o ser humano pode ser considerado culpado ou virtuoso, determina-se pela máxima fundamental escolhida e, assim sendo, é um ato de liberdade. Por isso, o fundamento do mal está na regra que o próprio poder de escolha produz para o exercício de sua liberdade, isto é, em uma máxima. Essa máxima pode ser boa ou má, depende de qual princípio fundamental será escolhido, a lei moral ou a satisfação do amor-próprio.¹⁴⁶ Nesse sentido, o mal humano é radical porque é um produto da liberdade e não da natureza, ele pode ser livremente escolhido, assim como o bem também pode. Não há um obstáculo insuperável para os governantes que agem com boa vontade, que escolhem a lei moral no lugar de colocar seus interesses acima da vontade do povo.

¹⁴⁴ “O mal é, portanto, radical para Kant no duplo sentido de que é global, isto é, está na escolha de uma máxima fundamental que rege todas as máximas particulares, e que é original, isto é, reside em um exercício da livre escolha que não é determinada nem pode ser explicada por nenhum fator empírico. Mas só porque a escolha de uma máxima fundamental é um ato de livre escolha, a pessoa está sempre livre para revertê-la” (GUYER, 2009, p. 146, tradução nossa).

¹⁴⁵ (GUYER, 2009, p. 145)

¹⁴⁶ (GUYER, 2009, p. 145)

Tem-se, portanto, que as metáforas da madeira torta e das árvores em um bosque refletem a relação dos indivíduos em sociedade e que cada ação particular tem uma contrapartida coletiva. Todavia, a constituição civil enquanto uma cerca, é fundamental para a coexistência das liberdades, já que essa constituição deve ser a republicana. Essa liberdade precisa da coerção do Estado para a manutenção e administração dele. O homem enquanto madeira torta, ou enquanto possuindo uma sociabilidade insociável, precisa estar em sociedade para que as disposições naturais se desenvolvam da melhor forma. Portanto, defende-se que sociabilidade insociável precisa do direito, pois ele delimita a ação externa para que assim os homens não venham a agir segundo seus interesses egoístas interferindo indevidamente na liberdade alheia.

3.2.1 O conceito de direito e a liberdade jurídica

Para um melhor entendimento acerca de como se caracteriza a doutrina do direito, é preciso fazer uma distinção entre a legislação ética e a legislação jurídica, afim de elucidar o conceito de direito na filosofia prática de Kant. Na *Metafísica dos Costumes* (1797) – obra composta pela Doutrina dos costumes e Doutrina da virtude –, ele distingue aquilo que faz parte do Direito e da Ética. Kant entende e caracteriza uma legislação da seguinte maneira:

toda a legislação (prescreva ela acções internas ou externas, e estas quer seja *a priori* mediante a mera razão quer seja mediante o arbítrio alheio) compreende dois elementos: *primeiro*, uma lei que representa objectivamente como necessária a acção que deve ocorrer, quer dizer, que converte a acção em dever; *segundo*, um móbil que liga subjectivamente com a representação da lei o fundamento de determinação do arbítrio para a realização dessa acção (KANT, 2011, p. 26).

No primeiro elemento, a ação é representada como dever, já o segundo consiste em que a lei faz do dever um móbil. É justamente o móbil que vai distinguir as duas legislações, mesmo que elas concordem entre si na criação de um dever.

A legislação que faz da ação um dever e desse dever um *móbil* é *ética*, já a legislação que admite um *móbil* diferente da ideia do próprio dever chama-se *jurídica*. A simples concordância ou discordância de uma ação com a lei, sem levar em consideração seus móveis, é a legalidade (conformidade com a lei), já aquela em que a ideia de dever decorrente da lei é, ao mesmo tempo, *móbil* da ação, chama-se

moralidade (eticidade)¹⁴⁷. Assim, os deveres que decorrem de uma legislação jurídica só podem ser deveres externos, uma vez que essa legislação não necessita que ideia de dever, que é interna, seja por si mesma o fundamento de determinação do arbítrio do indivíduo.

Na *MS*, ao caracterizar o direito, ele afirma que no plano jurídico apenas a exterioridade da ação é considerada, logo, os deveres são externos, assim como os móveis da ação. Dessa maneira, é possível o julgamento do cumprimento das leis jurídicas.¹⁴⁸ Portanto, o direito é a limitação da liberdade de cada um, segundo a consonância com a liberdade de todos.¹⁴⁹ Nas palavras de Kant, “o Direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio¹⁵⁰ de cada um pode conciliar-se com arbítrio segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2011, p. 43). Desse modo, a lei universal do Direito formula-se da seguinte maneira: “age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (KANT, 2011, p. 44). Direito e competência para coagir significam a mesma coisa. Mesmo que pareça contraditório a existência do direito e da liberdade, já que o primeiro exerce uma coerção sobre segundo. É justamente para que as liberdades possam coexistir que o direito exerce a coerção.¹⁵¹ Por exemplo, na *MS*, Kant afirma que

¹⁴⁷ KANT, 2011, p.27.

¹⁴⁸ “No plano jurídico, não se permanece no âmbito da intenção, e apenas a exterioridade das ações é considerada. Segundo a legislação jurídica, os deveres são exteriores, assim como seus móveis, o que possibilita o julgamento do cumprimento ou não da ação e também os meios de forçar sua realização [...] Falando da liberdade. Kant assinala que as leis jurídicas dizem respeito a ela em seu uso externo” (TERRA, 2004, p. 15).

¹⁴⁹ “O direito é a limitação da cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto está é possível segundo uma lei universal; e o direito público é o conjunto das leis exteriores que tornam possível semelhante acordo universal” (KANT, 2013, p. 78).

¹⁵⁰ “A faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o princípio que a determina para ação não se encontra no objecto mas nela mesma, chama-se faculdade discricionária de fazer ou não fazer. Na medida em que esta faculdade esteja conexiada com a consciência de a sua ação ser capaz de produzir o objecto chama-se arbítrio; mas se não está conexiada com ela, então o seu acto chama-se desejo. A faculdade de desejar, cujo o fundamento interno de determinação e, em consequência a própria discricionariedade, se encontra na razão do sujeito, chama-se vontade. A vontade é, pois, a faculdade de desejar, considerada não tanto em relação com a ação (como o é o arbítrio), mas antes com o fundamento de determinação do arbítrio para a ação; e não tem ela própria perante si nenhum fundamento de determinação, mas é na medida em que pode determinar o arbítrio, a própria razão prática. Na vontade pode estar contido não apenas o arbítrio mas também o mero desejo, na medida em que a razão pode determinar em absoluto a faculdade de desejar. O arbítrio que pode ser determinado pela razão pura chama-se livre arbítrio. Aquele que só pode ser determinado pela inclinação (impulso sensível, *stimulus*) seria arbítrio animal (*arbitrium brutum*). O arbítrio humano é, pelo contrário, um arbítrio que é, sem dúvida, afectado mas não determinado pelos impulsos sensíveis e que não é, portanto, puro por si próprio – sem um adquirida habilidade da razão –, mas pode ser determinado a certas ações pela vontade pura” (KANT, 2011, p. 18-19).

¹⁵¹ “A coerção está de acordo com a liberdade porque ela é o obstáculo àquele que vai contra a liberdade; ou seja, a faculdade de coagir aquele que é injusto é justa” (TERRA, 2004, p.19).

se um determinado uso da liberdade é, ele próprio, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (i.e., não conforme com o Direito), a coerção que se lhe opõe, como impedimento a um obstáculo à liberdade, está de acordo com a liberdade, quer dizer: é conforme ao Direito. Daí, que esteja ao mesmo tempo associada ao Direito uma faculdade de coagir aquele que lhe causa prejuízo, de acordo com o princípio de não contradição (KANT, 2011, p. 45).

Se uma ação se mostrar um obstáculo à liberdade segundo leis universais, ou seja, se determinada ação não for conforme ao direito, o uso da coerção que até então poderia ser vista enquanto um impedimento à liberdade passa a estar de acordo com ela.

Para que a delimitação dessa liberdade possa ser legítima é preciso que a ação esteja vinculada ao âmbito externo do sujeito.¹⁵² A constituição civil requer uma relação entre homens livres e a coerção – essa entendida enquanto a restrição da liberdade pelo arbítrio de outrem – para garantir a coexistência das liberdades de todos os cidadãos, precisa que o estado civil – sob uma análise jurídica – seja fundamentado em três princípios *a priori*, a saber, “a *liberdade* de cada membro da sociedade, como homem, a *igualdade* deste com todos os outros, como súdito. A *independência* de cada membro de uma comunidade, como cidadão” (KANT, 2013, p. 79). Esses são princípios que garantem a estabilidade da instituição e estão determinados segundo a razão.

A liberdade de cada membro da sociedade, como homem, exprime-se na seguinte fórmula: “ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar sua felicidade pela via que lhe parece boa, contanto que não cause danos à liberdade de os outros” (KANT, 2013, p.79). Nesse sentido, essa liberdade pode se entender enquanto o direito de outrem, seja de aspirar seus próprios fins, seja de aspirarem fins

¹⁵² Elementos constitutivos do conceito do Direito: (i) O Direito refere-se às relações externas entre as pessoas e não às suas motivações internas; (ii) O Direito se constitui na relação de arbítrios e não de desejos. Numa relação jurídica, é preciso que o arbítrio de um esteja relacionado com o arbítrio de outro e não com o desejo de outro. A relação jurídica é uma relação de capacidades conscientes, de alcançar os objetivos desejados. Numa relação de compra e venda, por exemplo, o arbítrio do comprador deve encontrar-se com o arbítrio do vendedor e não com o seu mero desejo; (iii) O Direito não se preocupa com a matéria do arbítrio, mas com a forma do mesmo. Na relação de dois arbítrios, não são relevantes os fins subjetivos ou as intenções que movem as vontades dos sujeitos agentes. O importante é a forma do arbítrio, isto é, na medida em que é livre. Importa saber se a ação de determinada pessoa é ou não um obstáculo à liberdade de outra, de acordo com uma lei universal” (WEBER, 2013, p. 41).

semelhantes. A igualdade¹⁵³, enquanto súdito, se estabelece na medida em que “cada membro da comunidade possui um direito de coacção sobre todos os outros, exceptuando apenas o chefe de Estado” (KANT, 2013, p.80). Nesse sentido, o Estado – na figura do governante – é o único que tem o poder de constranger, sem que ele próprio seja constrangido. Essa igualdade jurídica apenas diz respeito aos direitos e deveres de cada súdito, não engloba as questões sociais como qualidade de vida ou propriedade. Ou seja, “cada membro desse corpo deve poder chegar a todo grau de uma condição (que pode advir a um súbdito) a que possam levar o seu talento, a sua atividade e a sua sorte; e é preciso que seus co-súditos não surjam como obstáculos no caminho” (KANT, 2013, p. 82). Portanto, todo o direito consiste apenas na limitação da liberdade para que haja condições da coexistência de todas elas segundo uma lei universal. A independência de um membro enquanto cidadão caracteriza-se pela sua co-legislação, no sentido em que nenhuma outra vontade é possível a não ser a de todo o povo. Nesse sentido, todos decidem sobre todos e, por conseguinte, cada um decide por si mesmo. Para que esses princípios vigorem e garantam a manutenção das instituições o direito precisa garantir que as leis externas sejam consentidas pelo povo. Portanto, é na constituição republicana – a qual os princípios básicos derivados do contrato originário – que se funda a legislação jurídica de um povo e nela que a liberdade externa tem sua efetividade.

Kant distingue a liberdade em dois tipos e a analisa por meio de dois aspectos, a saber, o negativo e o positivo, o externo e o interno, respectivamente. O externo é objeto do direito e o interno objeto da ética.

a liberdade do arbítrio é a independência da sua determinação por impulsos sensíveis; este é o conceito negativo de liberdade. O positivo é: a liberdade é a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática. Mas isto não é possível senão mediante a submissão das máximas de cada acção à condição de ser apta a converter-se em lei universal. Pois que, como razão pura aplicada ao arbítrio independentemente do objecto deste último ou como faculdade dos princípios (e aqui dos princípios práticos, como faculdade legisladora, portanto) não pode senão, uma vez que a matéria da lei lhe escapa, converter a forma da aptidão da máxima do arbítrio em tornar-se lei universal [...] estas leis da liberdade chamam-se morais, em contraposição às leis da natureza. Na medida em que estas leis morais se referem a acção meramente externas e à normatividade, denominam-se jurídicas (KANT, 2011, p. 19).

¹⁵³ “A *igualdade* exterior (jurídica) num Estado é a relação entre os cidadãos segundo a qual nenhum pode vincular juridicamente outro sem que ele se submeta ao mesmo tempo à lei e poder ser reciprocamente também de igual modo vinculado por ela” (KANT, 2013, p. 138).

O negativo caracterizado enquanto a independência de impulsos sensíveis perante a determinação da ação facilmente pode ser relacionado com o aspecto externo da ação, a saber, ser objeto do direito, enquanto o positivo caracterizado como a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática pode ser relacionado com o aspecto interno, a saber, enquanto objeto da ética. Entretanto, entendendo a liberdade externa (ou jurídica) enquanto a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto o próprio cidadão pode dar o seu consentimento¹⁵⁴, pode-se aproximar esse aspecto externo da liberdade com o conceito positivo da mesma. Esse conceito de liberdade jurídica se aproxima do conceito de autonomia, e é justamente essa aproximação que o problema¹⁵⁵ da liberdade relacionada com a exigência da universalidade da lei do direito recebe uma solução, uma vez que por definição, o cidadão precisa consentir as leis externas que ele irá seguir (pelo menos em princípio, isto é, o governante não pode criar leis ou administrar o Estado de forma que os súditos não pudessem, ao menos em princípio, estar de acordo), ou seja, ele precisa participar da legislação não levando em conta o móbil (pelo menos em ideia), assim como, por definição, a autonomia da vontade dar a si mesmo a sua lei independente dos objetos do querer.

3.2.2 O papel da sociabilidade insociável no direito

Todos os seres racionais são passíveis de desejos e buscam realizá-los. Entretanto, se cada um buscar realizar seus desejos à sua maneira, sem nenhum limite, pode ocasionar ações injustas por meio do mal-uso do seu antagonismo, propagando o egoísmo e sobrepondo esses desejos à razão prática. Em *MS* Kant afirma que

a faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o princípio que a determina para a acção não se encontra no objecto mas nela mesma, chama-se faculdade discricionária de fazer ou não fazer. Na medida em que esta faculdade esteja conexcionada com a consciência de sua acção ser capaz de produzir o objecto chama-se arbítrio; mas se não está conexcionada com ela, então seu acto chama-se desejo. A faculdade de desejar, cujo fundamento interno de determinação e, em consequência, a própria discricionariedade, se encontra na razão do sujeito, chama-se vontade. A vontade é, pois, a faculdade de desejar considerada não tanto em relação com a acção (como o é o arbítrio), mas antes com o fundamento de

¹⁵⁴ “A liberdade jurídica (externa, portanto) não pode definir-se, como se costuma fazer [...] a minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento” (KANT, 2013, p. 138).

¹⁵⁵ Sobre esse problema, Terra (2004) elabora uma solução vinculando a filosofia kantiana com a teoria política de Rousseau. Ver Terra, 2004, p. 19-23.

determinação do arbítrio para a acção; e não tem ela própria perante si nenhum fundamento de determinação, mas é, na medida em que pode determinar o arbítrio, a própria razão prática (KANT, 2011, p. 18).

Da faculdade de desejar considerada em relação ao fundamento de determinação do arbítrio surge a vontade livre, essa capaz de submeter as máximas da acção à condição de ser apta a converter-se em uma lei universal. A acção submetida as leis morais, quando analisada apenas em seu aspecto externas e a sua normatividade, são subjugadas pelo âmbito jurídico.

Na quinta proposição da *Ideia*, fica claro que o problema do género humano, o qual a natureza força uma solução, é a obtenção de uma sociedade civil que administre o direito em geral. Essa administração é necessária, pois é na sociedade que seus membros possuem: uma máxima liberdade, uma exata determinação e segurança dos limites dessa liberdade – para que possa coexistir a liberdade de todos os membros –, e se pode ter a efetivação da intenção da natureza, a saber, o desenvolvimento de todas as disposições naturais que visam o uso da razão. É necessária uma “sociedade em que a *liberdade* sob *leis exteriores* se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, que deve constituir para o género humano a maior tarefa da natureza” (KANT, 2013, p.26).

A união civil estável, analisada pela perspectiva da filosofia da história kantiana e em seu aspecto teleológico, é o resultado da atuação da insociabilidade. Quando Kant afirma que a própria insociabilidade se força a uma disciplina, ele retoma a ideia inicial de que a natureza nada faz em vão, de que ela proporciona as ferramentas necessárias para que o homem possa vir a ser o que deve ser. Em outras palavras, do antagonismo social gera-se a necessidade de uma constituição civil que faça coexistir todas as liberdades de seus cidadãos. A constituição civil, enquanto tida como uma cerca, promove o melhor resultado que o antagonismo pode oferecer. Nesse sentido, a disciplina da sociabilidade insociável se dá por meio da delimitação do exercício da liberdade do arbítrio.

Kant, em *A Paz Perpétua* (1795), afirma que

sem dúvida, a vontade de *todos os homens singulares* de viverem numa / constituição legal segundo os princípios da liberdade (a unidade *distributiva* da vontade de *todos*) não é suficiente para tal fim, mas exige-se ainda que *todos em conjunto* queiram esta situação (a unidade *colectiva* das vontades *unidas*); esta solução de um difícil problema requer-se ainda para que se constitua o todo da sociedade civil, e visto que à diversidade do querer

particular de todos se deve acrescentar ainda uma causa unificadora do mesmo de modo a suscitar uma vontade comum, o que nenhum deles consegue, não se deve contar, na *execução* daquele ideia (na prática) com nenhum outro começo do estado jurídico a não ser o começo pela *força*, sobre cuja coacção se fundará ulteriormente o direito público (KANT, 2013, p. 164-165).

Quando todos os indivíduos, por meio da sua liberdade externa, consentem as leis externas que irão seguir e passam, por meio das ações individuais, a respeitar a coletividade, podem fundar uma *res publica*. A partir do momento em que a expressão da vontade geral é determinante, a ação legal se tornar possível e com ela a legitimidade de uma coerção. Essa ação legal ocorre por meio do direito privado – quando trata da conciliação dos arbítrios –, e do direito público – quando se refere às condições de funcionamento da liberdade de cada cidadão. Ademais, até um povo de demônios pode respeitar as regras de uma sociedade civil, podem ser bons cidadãos. Sobre isso Kant afirma que,

o problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: <<Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que este, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições provadas, se contém no entanto reciprocamente, de modo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivesse essas disposições más>> (KANT, 2013, p.158).

Seguir as leis de uma constituição civil é um problema que tem solução, já que não se trata, efetivamente, de um aperfeiçoamento moral do homem, mas diz respeito aos mecanismos da natureza. A saber, “a tarefa consiste em saber como é que no homem tal mecanismo se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo das suas disposições pacíficas [...] de um modo tal que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coercitivas” (KANT, 2013, p.159).

Leonel dos Santos (2018) entende que para Kant a passagem da natureza à sociedade não é uma transição natural, mas precisa ser instituída, segundo uma vontade comum. Uma vez instituída, ela só se mantém com a coerção da lei e da autoridade. Para ele, essa perspectiva, à primeira vista, não é muito diferente daquelas que Hobbes e Rousseau propuseram. Mas o diferencial kantiano caracteriza-se em sua fenomenologia histórica da coerção, diz ele

o Kant destas *Lições*¹⁵⁶ vai muito além de todos os filósofos modernos do político na fina discriminação que faz dos níveis da coerção e do papel desta na produção das muitas mais valias da vida social, propondo mesmo o que se poderia considerar uma fenomenologia histórica da coerção. No curso de Antropologia de 1775, onde o tema tem mais relevo, são identificadas 4 formas de coerção, mediante as quais se põe freio à tendência destrutiva do mal e se torna possível e efectivo o desenvolvimento dos talentos (SANTOS, 2018, p. 160).

As quatro formas de coerção são conectadas na medida em que uma complementa a outra, o que Santos chama de “génese social da moralidade”, uma vez que surge do desenvolvimento progressivo da constituição civil, se caracteriza por uma coerção do gosto e da honra.¹⁵⁷ A *primeira coerção*, enquanto emana da constituição civil é a *coerção civil*. Entretanto, mesmo ela sendo exercida pela autoridade da lei e formando uma base para as outras coerções, não é suficiente, uma vez que atinge apenas o aspecto externo do homem. Ela passa a ser desejada, porque por meio dela se conquista o apreço dos outros, faz com que os cidadãos se sintam bem, pois “mediante a coerção civil, os homens se tornam cada vez mais finos, civilizados e cultos” (SANTOS, 2018, p. 160). Essa primeira coerção torna-se internalizada mediante a vida social.

A *segunda coerção* é denominada de *coerção do decoro*, na qual os homens entre si sentem-se obrigados – sem violência – a serem corteses uns com os outros, polidos e impulsionados a demonstrar boas maneiras. Ao passo que a constituição civil é modificada e aperfeiçoada, se alcança a *terceira coerção*, a saber, a *coerção moral*, esta consiste no temor pelo juízo moral do outro, o que, por sua vez, impulsiona o indivíduo a agir honestamente. Entretanto “embora qualificada como sendo já moral e na qual o homem de certo modo se obriga já a si mesmo a fazer o que convém ser feito, não é, todavia, o último patamar da coerção. Ela é ainda uma coerção exterior” (SANTOS, 2018, p. 161). Até então essas coerções são consideradas externas já que são fundadas pelo juízo dos outros. Por fim, a *quarta coerção* é a propriamente moral, a saber, a *coerção da própria consciência*, na qual cada homem julga seu próprio comportamento moral tendo como fundamento a lei moral. “A consciência seria então o nosso supremo juiz” (SANTOS, 2018, p. 161). Essa coerção é de carácter interno e precisa ser cultivada.

¹⁵⁶ Nas *Lições Sobre a Antropologia (1775/76)*. Sobre o “Kant dessas Lições”, ver *O Poder do Negativo, Ou a Economia do Mal no Pensamento Antropo-político de Kant*. In: Comentários sobre a antropologia de um ponto de vista pragmático. Org. Maria de Lourdes Borges. Florianópolis, Nefiponline, 2018. p. 140-169.

¹⁵⁷ Conferir em (SANTOS, 2018, p. 161).

A coerção usada para desenvolver uma consciência e um *querer* moral nos homens, seja no seu âmbito interno ou externo, não basta para fundar uma sociedade justa. Ela precisa ultrapassar o nível individual, é necessário que se busque um desenvolvimento coletivo para atingir toda a espécie. A coerção é um dos caminhos que pode ser percorrido para se atingir o fim terminal. Para Kant, tornar o homem civilizado não significa torná-lo um homem eticamente bom, mas o prepara para a moralidade uma vez que ele buscará tornar-se querido e admirado. Portanto, tornar-se um bom cidadão não é equivalente a ser um cidadão ético. Mas nesse caso cabe perguntar: como é possível desenvolver a disposição moral e perpetuá-la por gerações para que seja possível pensar em uma equivalência? Para se pensar nessa possível equivalência entre ser um bom cidadão e ser um cidadão ético por meio do âmbito coletivo, ou seja, do desenvolvimento da espécie humana, parte-se da perspectiva de Klein (2018) sobre o caráter da espécie. Para ele, têm-se que

Diferentemente do caráter sensível, o caráter inteligível da espécie humana não determina de modo direto e imediato a próxima geração, ou seja, o caráter inteligível da espécie se constitui na medida em que ele se realiza no mundo fenomênico, tornando esse cada vez mais conforme as ideias da razão. Dito de outra forma, o caráter inteligível precisa ser mediado pelo caráter sensível para que tenha a possibilidade de ser passado para a próxima geração e assim perpetuado no seu estado de desenvolvimento. Para que isso seja possível, a disposição moral precisa ser realizada no âmbito sensível a partir de uma *disciplina*. Essa disciplina não é uma mera observância de ordens, ou seja, um comportamento regrado em geral, mas uma forma de se tornar determinável por um certo tipo de *normas*, as *leis morais*. Essa disciplina pode atuar em dois níveis, um externo e outro interno, ambos confluindo para a realização da ideia de uma perfeita constituição civil, a saber, a constituição republicana em que o poder está vinculado com a liberdade e a lei (KLEIN, 2018, p. 111).

A disciplina, por possibilitar nos homens a capacidade de se determinar segundo normas e leis, é responsável por modificar os resultados negativos gerados pelas relações sociais. Nessa perspectiva, o primeiro passo para um desenvolvimento da disposição moral é uma constituição civil justa. No âmbito externo da disciplina, a constituição civil deve ser republicana para que as disposições naturais tenham um meio favorável ao seu desenvolvimento. Ela é fundada segundo o princípio da liberdade de seus membros em conformidade com os princípios da dependência de todos em relação a uma única legislação e segundo a lei da igualdade dos membros enquanto cidadãos, além de derivar do contrato originário.¹⁵⁸ Nessa configuração de

¹⁵⁸Ver (KANT, 2013, p. 137-138).

Estado, o homem é capaz de utilizar o antagonismo social em prol do bom direcionamento da sociabilidade insociável. Portanto, “a atuação da disciplina no âmbito externo é o cumprimento das leis, não por interesses imediatamente morais, mas por interesses egoístas” (KLEIN, 2018, p. 112). Dado esse primeiro passo, mesmo que prudencialmente, é possível alcançar uma boa constituição do Estado e assim obter um desenvolvimento da disposição moral de uma geração, “o antagonismo das inclinações egoístas força o surgimento da lei, a qual, uma vez que passa a existir, enobrece a espécie humana na medida em que disciplina aquele antagonismo” (KLEIN, 2018, p.113).

O segundo passo é o desenvolvimento do âmbito interno, mas não necessariamente individual, ou seja, a *disciplina interna* pensada por uma perspectiva educacional – essa sendo *proporcionada* pelo Estado – além de orientar as ações externas, pode influenciar também os motivos da ação. Portanto, para que haja uma equivalência entre ser um bom cidadão e ser um cidadão ético, é preciso que o âmbito externo e o interno – no tocante ao indivíduo e a espécie – estejam em consonância. Não basta apenas um bom funcionamento do Estado de direito, que as leis do direito sejam justas e aplicadas em vista da liberdade externa. É preciso o aperfeiçoamento dos modos e ferramentas para pôr em prática a disciplina interna, mesmo que seja apenas uma possibilidade, já que não existe uma garantia definitiva de que os seres humanos vão alcançar o esclarecimento moral, visto que os homens precisam atribuir a si mesmos essa responsabilidade de buscar a realização do seu fim. Entretanto, cabe ressaltar que o Estado não deve impor a disciplina interna, ou seja, o Estado não pode *constranger* seus membros para que eles promovam fins éticos, uma vez que esses fins não dependem da consequência da ação, não diz respeito ao direito, mas sim às intenções, as motivações de cada indivíduo, ou seja, a disciplina interna está voltada para o controle do móbil da ação, dos desejos e das inclinações. O que cabe ao Estado é *promover meios* para que os cidadãos tenham uma formação moral, ou seja, uma educação voltada para a liberdade e para o esclarecimento.¹⁵⁹

Para Klein (2016), o posicionamento kantiano sobre a relação entre política, história e antropologia resume-se em pensar que “o correto não é esperar que as

¹⁵⁹“É fundamental perceber que o que Kant está afirmando é que a *institucionalização jurídica* de fins éticos leva à contradição, mas não que o Estado deva se abster de oferecer um plano *pedagógico integrado* que promova uma educação para a liberdade. Em outras palavras, o problema é que isso seja exigido juridicamente, isto é, exigir por constrangimento externo uma postura que somente pode ser interna” (KLEIN, 2018, p. 114-115).

instituições políticas legítimas surjam após os indivíduos já estarem esclarecidos, mas sim que as instituições políticas sejam construídas, pois somente elas propiciam um esclarecimento gradual dos indivíduos” (KLEIN, 2016, p.94). Desse excerto é possível entender a relação direta entre o Estado e a educação, a responsabilidade que as convergências das duas instâncias possuem para o aprimoramento dos indivíduos, para que eles alcancem seu fim terminal, desenvolvam suas disposições naturais que visam o uso da razão. Mesmo partindo de uma coerção externa, o Estado pode e deve contribuir para que os homens tenham acesso aos meios necessários para o seu esclarecimento. O Estado não pode impor uma coerção interna, mas deve dar meios para uma formação do caráter. Sobre isso Klein afirma que

o primeiro aspecto positivo da atuação do Estado com relação à formação do caráter dos seus cidadãos é que, por sua própria existência, ao exercer positivamente a coerção contra a violência recíproca dos cidadãos, ele fornece um “verniz moral” para a sociedade (cf. ZeF, AA 08: 375n). Se viver em sociedade segundo as leis de um Estado republicano não torna os indivíduos seres morais isso gradualmente os adequa a um modo de vida que se baseia não em ações ou ordens arbitrárias determinadas por fins empíricos, mas em leis estabelecidas segundo os princípios da liberdade, dependência e igualdade da lei. Surge assim um verniz moral que, se não é ainda moral, é um passo para a moral (KLEIN, 2016, p. 94).

Esse passo para a moralidade é necessário e pode ser mais ou menos impulsionado pelo Estado. Para que Estado utilize todo o seu potencial de esclarecimento, a política legítima precisa ter um compromisso com a educação. Em outras palavras, a política não pode deixar a formação moral e a educação para o bem apenas a cargo dos indivíduos, apenas *de baixo para cima*, mas precisa, também, vir de *cima para baixo*¹⁶⁰, do Estado para o povo. Entretanto, isso não significa que a educação familiar, comunitária ou das escolas estão isentas de responsabilidade, significa apenas que “a atuação de indivíduos singulares em todos esses âmbitos é insuficiente, pois parte de perspectivas singulares que jamais podem alcançar o todo, isto é, o desenvolvimento moral do Estado e do povo” (KLEIN, 2016, 96).

Cabe salientar, mais uma vez, que a intervenção do Estado se refere à criação de *meios* para a formação moral e uma coerção externa, ou seja, “se há um direito da humanidade de buscar o esclarecimento, há também o dever de permiti-lo” (KLEIN, 2016, p. 100). Portanto, conclui-se que

¹⁶⁰ Para uma discussão sobre a questão ler Loudon (2016).

para Kant, cabe ao Estado republicano e democrático, o modelo mais legítimo de estado e de governo, a execução de um plano conjunto para uma instrução pública da virtude. Ela não seria uma educação cívica, pois não está em questão apenas o ensino das leis positivas do país, mas envolve também o ensino dos princípios da doutrina do direito e dos deveres de virtude. Além disso, o próprio ensino moral deveria ser ao mesmo tempo o ensino da liberdade, isto é, não ocorreria com base nas consequências boas da virtude e as consequências ruins do vício, mas sim a partir da legitimidade dos princípios da ação, os quais sempre devem estar fundados na lei moral e no princípio da autonomia (cf. MS, AA 06: 482f.) (KLEIN, 2016, p.119).

A educação kantiana é também do domínio do governo, ela é consistente com a autonomia e pode proporcionar ao ser humano um encontro consigo, tornando-o de fato humano e fazendo com que ele se aproxime cada vez mais de sua destinação.

3.3 A disciplina da sociabilidade insociável segundo a perspectiva educacional

Por volta do século XVII e XVIII a Europa presenciou um vasto florescimento de intelectuais dedicados a pensar a pedagogia. As propostas pedagógicas desenvolviam-se em torno das crescentes concepções sobre o homem, a sociedade e a ciência. Nomes como João Amós Comênicó (1592-1670), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foram marcantes para o pensamento pedagógico moderno, elaborando suas propostas em obras como a *Didática Magna* (1631), *Alguns Pensamentos Sobre a Educação* (1693) e *Emílio, ou da Educação* (1762), respectivamente citadas. Kant por sua vez, mesmo não tendo publicado, por iniciativa própria, nenhuma obra sobre educação, teve uma longa experiência educativa, como preceptor privado e professor universitário. Ele lecionou cursos sobre pedagogia por quatro vezes, a saber, em 1776/77, 1780, 1783/84 e em 1786/87, onde explicitava suas preocupações e reflexões a respeito da educação. Ainda em vida, Kant teve seus apontamentos acerca dos cursos sobre pedagogia publicados por um de seus alunos, a saber, Friedrich Theodor Rink, no texto intitulado *Sobre a Pedagogia* (1803).¹⁶¹ No pensamento pedagógico de Kant ecoa as influências das propostas pedagógicas de sua época, mais fortemente a de Rousseau. Kant apreendeu sua ideia da natureza como princípio reitor da educação e a convicção da estreita relação entre os problemas educacionais e políticos, considerando ser os dois problemas cuja a solução é a tarefa mais importante e a mais difícil que espécie

¹⁶¹(SANTOS, 2016, p. 1).

humana precisa resolver ao longo da história, pois sem as soluções a espécie dificilmente realizará sua destinação.¹⁶²

Para Kant, o homem é a única criatura que precisa ser educada.¹⁶³ A maior parte dos animais requer nutrição e proteção, mas não requer *cuidados*, como é o caso do homem¹⁶⁴. Um animal é tudo aquilo que pode ser por instinto, mas o homem precisa dispor de sua própria razão. “A espécie humana é obrigada a extrair tudo de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade” (KANT, 2004, p.12). No homem, a sua animalidade requer polimento devido a sua inclinação à liberdade, ou seja, ele precisa de cuidados e de formação para bem conduzir sua liberdade. Portanto, o homem torna-se verdadeiramente homem pela educação, ele é aquilo que a educação faz dele. Essa educação deve tornar-se sempre melhor a cada geração para que as gerações futuras marchem um passo à frente em direção a melhoria moral da espécie, ao aperfeiçoamento da humanidade. O projeto de uma teoria educacional parte de uma ideia esperançosa de aperfeiçoamento, de que a natureza humana pode sempre vir a ser melhor. Nas palavras de Kant,

o projeto de uma teoria da educação é um ideal muito nobre e não faz mal que não possamos realizá-lo. Não podemos considerar uma idéia como quimérica e como um belo sonho só porque se interpõem obstáculos à sua realização. Uma idéia não é outra coisa senão o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência. Tal, por exemplo, seria a idéia de uma república perfeita, governada conforme leis da justiça. Dir-se-á, entretanto, que é impossível? Em primeiro lugar, basta que a nossa idéia seja autêntica; em segundo lugar, que os obstáculos para efetua-la não sejam absolutamente impossíveis de superar. Se, por exemplo, todo mundo mentisse, o dizer a verdade seria por isso mesmo uma quimera? A idéia de

¹⁶²“O pensamento pedagógico de Kant faz-se eco, naturalmente, da reflexão pedagógica dos que o precederam na época moderna, com destaque para o pensamento de Rousseau, em cuja obra *O Emílio, ou da Educação* o filósofo de Königsberg colhia não só a ideia da natureza (da ordem e do ritmo da natureza) como princípio reitor da educação, mas também a convicção da íntima relação e solidariedade que existe entre o problema da educação e o problema da política e a respectiva solução desses dois problemas, que considera serem as duas mais importantes tarefas que a espécie humana tem que resolver ao longo da sua história e sem a solução das quais ela não realizará a sua completa destinação. Mas Kant não aceita incondicionalmente as teses de Rousseau sem as interpretar a seu modo e assim as transformar, e por vezes profundamente, fazendo-as passar não só pelo crivo da sua razão, como também pelo contraste com a sua própria experiência pedagógica, sem dúvida muito mais rica do que aquela que tinha ou poderia invocar o filósofo de Genebra” (SANTOS, 2016, p. 11).

¹⁶³“O homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação. Consequentemente, o homem é infante, educando e discípulo” (KANT, 2004, p. 11).

¹⁶⁴“Por cuidados entendem-se as precauções que os pais tomam para impedir que as crianças façam uso nocivo de suas forças. Se por exemplo, um animal, ao vir ao mundo, gritasse, como fazem os bebês, tornar-se-ia com certeza presa dos lobos e de outros animais selvagens atraídos pelos seus gritos” (KANT, 2004, p.11).

uma educação que desenvolva no homem todas as disposições naturais é verdadeira absolutamente (KANT, 2004, p. 17).

Para Kant, entre as descobertas dos homens há duas extremamente difíceis, a saber, a arte de governar os homens e a arte de educá-los. Entretanto, essa dificuldade não inviabiliza o projeto educacional, apenas implica que sua efetividade demande um longo prazo, ou seja, a educação precisa de tempo e do conhecimento a seu favor, para que a cada geração a aprimore. Nas palavras de Kant: “[p]or isso a educação não poderia dar um passo à frente a não ser pouco a pouco, e somente pode surgir um conceito de arte de educar na medida em que cada geração transmite suas experiências e seus conhecimentos à geração seguinte” (KANT, 2004, p. 20).

Segundo Robinson dos Santos (2007), Kant entende a educação enquanto um processo fundamental pelo qual o homem se constitui como tal. Ele não é nada além do que a educação faz dele. Ela está envolvida com o processo de auto realização do ser humano. A educação é, portanto,

um saber ligado à experiência que deverá ser orientado e planejado em conexão com a ética. Kant enfatiza que é de suma importância que este saber, que é parte da Antropologia prática, seja estudado com vistas ao seu constante aperfeiçoamento e não importa que este processo não se conclua. Por isso mesmo é que se torna necessária a relação da pedagogia com o conhecimento e vice-versa. A pedagogia precisa estar em permanente diálogo com as diversas esferas do saber, valendo-se dos progressos realizados nas diferentes áreas, bem como ser ela mesma um saber que reflete sobre seus fundamentos (SANTOS, 2007, p. 5).

É por meio da educação que o homem deve ser disciplinado, cultivado, civilizado e moralizado. São estas, pois, as quatro etapas fundamentais da educação moral do ser humano. Nela, tudo depende do estabelecimento de bons princípios, as crianças, por exemplo, devem aprender a substituir “a aversão interior em lugar da aversão exterior diante dos homens e das punições divinas; a estima de si mesmo e a dignidade interior em lugar da opinião dos homens; [...] o entendimento em lugar do sentimento” (KANT, 2004, p.96).

Toda educação é uma arte, e toda arte pode ser ensinada. A origem da arte da educação pode ser ou mecânica – quando se aprende por experiência se uma coisa é prejudicial ou útil –, ou raciocinada – quando visa desenvolver a natureza humana. Salientando que as disposições naturais do ser humano não se desenvolvem por si mesmas, a arte de educar deve ser raciocinada para que o homem possa conseguir alcançar o seu fim terminal. Dentro do contexto teleológico, “a espécie humana tem

uma *Bestimmung*, e a educação é uma condição significativa necessária para a realização desse objetivo fundamental” (LOUDEN, 2016, p. 20). Segundo Louden (2016), essa *Bestimmung* pode ser entendida como destino, vocação e determinação, isto é, aceitando o pressuposto teleológico kantiano – no qual os seres racionais têm um fim terminal, ou uma determinação, que é a moralidade – e sabendo que esse fim só pode ser atingido por meio da liberdade, o homem precisa de condições externas e internas para a sua realização. A educação é o meio para alcançar essa condição necessária, é por meio dela que o homem pode aprender a desenvolver suas disposições naturais e a pensar por si mesmo. A educação tem por função o esclarecimento e a moralidade, a autonomia intelectual e moral, pensar por si mesmo e dar a si mesmo leis morais. Esse pensar por si mesmo significa procurar em si, ou seja, procurar na razão, a pedra de toque da verdade, é ter o esclarecimento (*Aufklärung*) enquanto máxima. Para Kant, servir-se de sua própria razão nada mais é do que – ao pensar sobre o que se deve ou não aceitar – perguntar-se se seria “possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra que se segue do que se admite?” (KANT, 2013, p. 56).

Para Kant, deve-se educar o homem segundo a ideia de humanidade e da sua destinação. Um princípio de pedagogia, o qual a arte de educar deve ter é o seguinte: “não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo uma ideia de humanidade e da sua inteira destinação” (KANT, 2004, p. 22). Educar segundo a ideia de humanidade é ensinar que se deve agir “de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (KANT, 2009, p. 243). Entretanto, o conceito de humanidade não é um consenso entre os intérpretes kantianos. Segundo Dean (2006), existe um padrão entre os comentadores de entender a humanidade enquanto um conjunto de características que um ser racional possui. A divergência é justamente em definir quais são essas características. Ele mapeia três grupos de intérpretes, a saber, os que identificam a humanidade simplesmente como o poder de estabelecer fins ou fazer escolhas – nessa primeira categoria se enquadra a Cristine Korsgaard¹⁶⁵ –, os que a entendem como um conjunto maior de características próprias da

¹⁶⁵ (KORSGAARD, 1996, p. 110).

racionalidade¹⁶⁶ - nessa segunda categoria se enquadra o posicionamento de Allen Wood¹⁶⁷ –, e, a terceira categoria, os que identificam a humanidade com a capacidade de agir moralmente¹⁶⁸ – como é o caso de Thomas E. Hill¹⁶⁹.

Primeiramente, cabe explicar o que Kant entende por destinação e por ideia de humanidade para que a relação entre educação, teleologia e sociabilidade insociável fique mais clara. Kant discute o conceito biológico da espécie humana enquanto uma teoria da pré-formação genética, onde Deus (ou o criador do mundo) atribuiu a cada espécie disposições e essas disposições são transmitidas a cada geração. Essa teoria explica como o ser humano é capaz de desenvolver certas faculdades que, nesse caso, podem ser desenvolvidas, uma vez que o ser humano já possui a disposição para elas. Portanto, como já foi explicado no primeiro capítulo, o homem precisa desenvolver suas disposições que visam o uso da razão, entretanto, o desenvolvimento completo e apropriado só pode ser alcançado pela espécie. Nesse sentido, a “inteira destinação” a que Kant se refere é o desenvolvimento integral das disposições naturais, o qual pode ser alcançado apenas pela espécie humana que, biologicamente, as possui enquanto potência, ou seja, enquanto condição de possibilidade. Cabe ressaltar que o desenvolvimento humano não ocorre biologicamente, mas por um processo pedagógico e, dessa maneira, a educação é capaz de guiar o homem nesse processo de extrair suas qualidades de si mesmo, de desenvolver suas disposições naturais que visam o uso da razão.

Por sua vez, a “ideia de humanidade” é uma ideia da razão. Uma ideia é uma representação conceitual que não possui validade objetiva, ou seja, ela não determina o que um objeto é.¹⁷⁰ Contudo, as ideias possuem tanto um uso prático quanto teórico.

¹⁶⁶ Para Tonetto “a ideia dessa segunda categoria é que a humanidade é equivalente a um grupo de características pessoais ou habilidades que todos os seres minimamente racionais possuem. E assim, qualquer ser minimamente racional deve ser tratado como fim em si mesmo” (TONETTO, 2012, p. 269). Entretanto, ela faz uma crítica a esse pensamento, a saber, “de alguma maneira, o fato de pertencer a nossa espécie parece nos privilegiar em relação a outros seres. É importante, então, deixarmos claro que Kant não é um especista, no sentido de reservar um valor especial aos seres humanos, por pertencerem meramente à espécie *Homo sapiens*. Kant diz que a humanidade, ou melhor, a natureza racional em uma pessoa é o que possui um valor como um fim em si mesmo e essa racionalidade pode ser tida por outros seres, não somente aos que pertencem à nossa espécie. Outros seres racionais não sensíveis (anjos, se existirem) ou eventuais habitantes racionais de outros planetas ou membros de alguma espécie também podem ser racionais e, por conseguinte, representam-se como fins em si” (TONETTO, 2012, p. 271).

¹⁶⁷ (WOOD, 1999, p. 119).

¹⁶⁸ “Tal capacidade para a moralidade deve ser distinguida da posse de um real comprometimento de agir como a moralidade requer” (TONETTO, 2012, p. 269).

¹⁶⁹ (HILL, 1992, p. 40).

¹⁷⁰ “Por idéia entendo o conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente” (KANT, 1980, p. 192).

No último elas servem ao entendimento como cânone para o seu uso coerente e ampliado do conhecimento, ou seja, ajudam na sistematização do conhecimento.¹⁷¹ No uso prático, as ideias tanto servem como fundamento de avaliação, atribuindo valor moral¹⁷² de uma qualidade, ação ou indivíduo, quanto serve como causa eficiente¹⁷³ das ações.¹⁷⁴ Portanto, enquanto uma ideia da razão, a humanidade se contrapõe a animalidade. A animalidade se refere às noções de selvageria, enquanto aquela vincula-se à racionalidade, ao esclarecimento e autonomia. Todavia, essa racionalidade precisa estar direcionada para a moralidade. Portanto, educar de acordo com a ideia de humanidade significa educar o ser humano visando à formação moral, sem deixar de lado, contudo, o desenvolvimento da habilidade e da prudência.

Uma boa educação é a fonte de todo bem e o homem deve desenvolver suas disposições para o bem, logo, o homem precisa da educação para desenvolver os germes da humanidade no intuito de atingir o seu fim. Na educação, o homem deve ser disciplinado, tornar-se culto, prudente e cuidar da moralização.¹⁷⁵ O homem precisa desenvolver suas disposições naturais que visam o uso da razão e, nesse sentido, o antagonismo social se disciplinado pode ser utilizado como um meio para que o homem as desenvolva. Tendo por perspectiva a teleologia, o ser humano precisa direcionar sua insociabilidade. Para Robinson dos Santos (2007),

a disciplina cumpre uma função negativa ou preventiva, isto é, consiste em impedir que a animalidade assuma em nós o comando das ações. Neste sentido, ela impede que nos tornemos, desde muito cedo, reféns dos nossos instintos mais primitivos e outros impulsos da nossa sensibilidade. É o que Kant denomina como domar a selvageria. A disciplina pode ser considerada como preâmbulo da educação e cumpre uma função propedêutica para a moralidade. Em si mesma a disciplina significa tão somente um processo de heteronomia, por meio do qual, não apenas acostuma-se o educando à obediência e, até mesmo, à familiaridade com regras para o agir, como, gradativamente, ele mesmo desenvolverá em si a compreensão da necessidade de uma auto-disciplina” (SANTOS, 2007, p.5)

A disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força das próprias leis. “A disciplina é o que impede ao homem de desviar-se do seu destino,

¹⁷¹ (KANT, 1980, p. 192-193).

¹⁷² “A avaliação da moralidade segundo sua pureza e consequências é feita de acordo com idéias, a observância de suas leis ocorre de acordo com máximas” (KANT, 1980, p. 396)

¹⁷³ “A idéia prática é sempre sumamente fecunda e, com respeito às ações reais, incontestavelmente necessária. Nela a razão pura possui até causalidade para produzir efetivamente o que o seu conceito contém” (KANT, 1980, p. 193).

¹⁷⁴ (KANT, 1980, p. 192-193).

¹⁷⁵ Para pormenorizar as etapas da educação ver (KANT, 2004, p.25). O que cabe nessa seção é o foco no processo disciplinar.

de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais. [...] é puramente negativa, porque é o tratamento através do qual se tira do homem a sua selvageria” (KANT, 2004, p.12).

Segundo Leonel Santos (2016), Kant concebe a educação como um processo biológico cujo o objetivo é desenvolver progressivamente os germes (disposições naturais) postos pela natureza tanto no indivíduo quanto na espécie humana. A educação promove e acelera esse desenvolvimento, porém, ele precisa ser ativo, ou seja, cada indivíduo precisa buscar a saída da sua menoridade. Essa menoridade para Kant é entendida como a incapacidade de se servir do próprio entendimento sem a orientação de outrem. Nesse sentido pode-se mencionar a famosa frase de abertura do ensaio sobre o Esclarecimento: “[t]al menoridade é *por culpa própria* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! ” (KANT, 2013, p.9). Portanto, essa saída consiste em pensar por si mesmo e ser capaz de assumir a condução da própria vida de forma autônoma e responsável. Essa condução abarca todos os âmbitos da vida do indivíduo, do moral e religioso ao cognitivo, do meramente intelectual às tarefas políticas e sociais exercidas enquanto cidadão.¹⁷⁶

Na perspectiva pedagógica kantiana, Santos (2016) observa cinco teses fundamentais e sete paradoxos. Com relação as teses fundamentais: *Primeira*: o ser humano é a única criatura que tem de ser educada. *Segunda*: a educação do indivíduo realiza-se no contexto da educação da espécie humana. *Terceira*: o princípio do futuro e do progresso na educação e da solidariedade intergeracional, ou seja, uma geração educa a outra. *Quarta*: uma educação num sentido cosmopolita. E, a quinta e última: as quatro tarefas da educação, a saber, disciplinar (*Disciplinieren*), cultivar (*Kultivieren*), civilizar (*Zivilisieren*) e moralizar (*Moralisieren*). Por sua vez, os *paradoxos da educação* são: *primeiro*: são homens que educam homens e os que educam também precisam de ser eles mesmos educados, algo que nunca ocorre plenamente. *Segundo*: temos de educar seres humanos para serem plenamente humanos, mas sem termos ainda a ideia perfeita do que deve ser o Homem. *Terceiro*: a educação do indivíduo depende da educação do todo. *Quarto*: a boa educação depende da boa constituição política, mas esta depende por sua vez do bom sistema

¹⁷⁶(SANTOS, 2016, p.23-24).

de educação. *Quinto*: há que acreditar na bondade da natureza humana mesmo se os homens são maus ou têm uma conatural propensão para o mal. *Sexto*: temos de ter uma ideia de educação para poder educar, mas, ao mesmo tempo, a verdadeira ideia de educação só se vem a alcançar no processo do desenvolvimento da educação histórica da espécie humana. E por fim, *sétimo*: temos que educar para a liberdade e ao mesmo tempo fazê-lo mediante a coerção. Ao que cabe a esse tópico analisa-se apenas uma tese fundamental, a saber, a segunda, e dois paradoxos, o quinto e o sétimo.

Existe uma convergência entre a segunda tese fundamental e o quinto e o sétimo paradoxo. Na segunda tese, formula-se que “a educação do indivíduo se realiza no contexto da educação da espécie humana”, e, nesse contexto, Kant pressupõe que a natureza envolvida na educação é teleológica. Ela não dotou o homem com sua humanidade desenvolvida, entretanto o dotou de germes capazes de serem desenvolvidos, por conseguinte, cabe ao homem tirar todos os progressos de si mesmo pelo seu próprio esforço. Todavia, um único indivíduo não é capaz de desenvolver todas as suas disposições naturais, apenas a espécie humana pode vir a desenvolvê-las. Portando, “a natureza envolvida na educação é uma natureza não apenas biológica e individual, mas teleológica e em relação à toda a espécie humana” (SANTOS, 2016, p.16). Nesse sentido, é justamente porque a natureza dotou o homem de germes – ou disposições naturais – que visam o desabrochar da humanidade, que é preciso acreditar na bondade da natureza humana mesmo que os homens sejam também denominados de maus. Ou seja, o quinto paradoxo, entendido como esse “acreditar na bondade humana”, demonstra que o homem é capaz de não se desviar do seu destino, mesmo com sua propensão para o mal, mesmo possuindo a característica de ser insociável, já que ele precisa tirar de si todo o seu desenvolvimento. A possibilidade de um desenvolvimento moral repousa justamente nesse vir-a-ser. O homem deve tornar-se moral e ele pode tornar-se por meio da condução adequada de suas disposições e do direcionamento dado pela educação, a educação para a autonomia.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Sobre a educação voltada para a autonomia, Robinson dos Santos afirma que “por meio da educação moral será possibilitada a saída do indivíduo de seu estado heterônomo, em que se encontra sob o comando dos impulsos sensíveis ou sob o controle de outros (enquanto ainda for necessária a disciplina vinda de fora) e a construção progressiva de sua autonomia” (SANTOS, 2007, p. 7).

É em virtude do seu dinamismo interno, do seu antagonismo social, que o homem necessita de disciplina. Ele precisa da razão para desenvolver e controlar suas faculdades sensíveis no objetivo de alcançar o desenvolvimento de suas faculdades intelectuais. Só assim a sociabilidade insociável pode funcionar enquanto uma mola propulsora do progresso, tirando o homem da indolência e da passividade para desenvolver seus talentos. Nesse sentido, afirma o sétimo paradoxo: “temos que educar para a liberdade e ao mesmo tempo fazê-lo mediante a coerção”, essa coerção é a disciplina. Assim como foi apresentado na seção 3.2.2, na qual é demonstrado que para a coexistência das liberdades dos cidadãos faz-se necessário uma comum subordinação à lei, no projeto kantiano educacional, a disciplina consiste no primeiro passo e tem por objetivo não só a subordinação da animalidade à humanidade, mas também o exercício da verdadeira liberdade, isto é, a autonomia, pois a coerção promovida pelo direito e a disciplina instituída pela educação, mesmo sendo exterior, gera no homem um reconhecimento da submissão à lei e possibilita o despertar da consciência moral.

Os homens possuem apetites e eles são ou formais – liberdade e poder –, ou materiais – relativos a um objeto –, como por exemplo, o desejo de adulação ou de prazer, ou dizem respeito às duas coisas enquanto elementos da felicidade.¹⁷⁸ Kant classifica da seguinte maneira:

são apetites da primeira espécie: a ambição das honras, do poder e das riquezas. Pertencem à segunda espécie os apetites: do prazer sexual (volúpia), do gozo material (bem-estar material) e gozo social (gosto do entretenimento). São, enfim, desejos da terceira espécie: o amor à vida, à saúde, à comodidade (estar livre de preocupações no futuro) (KANT, 2004, p. 94).

Desses apetites têm-se vícios e virtudes.¹⁷⁹ Os vícios são de malignidade, baixeza e de estreiteza de ânimo. Os de primeira espécie pertencem a inveja, a ingratidão e a alegria pela desgraça alheia. Os de segunda são: a injustiça, a infidelidade (falsidade), a incontinência, seja na disposição dos próprios bens, seja como na própria saúde, e de reputação. Por último, os vícios de estreiteza de ânimo têm-se: dureza de coração, avaréza e preguiça. Por sua vez, as virtudes são de puro mérito, de estrita obrigação ou de inocência. Os primeiros compreendem a magnanimidade (que consiste no

¹⁷⁸ “Todos os apetites humanos são ou formais (liberdade e poder), ou materiais (relativos a um objeto), como os desejos de adulação ou de prazer; ou, finalmente, dizem respeito à simples duração dessas duas coisas, como elementos da felicidade” (KANT, 2004, p.94).

¹⁷⁹ (KANT, 2004, p.94-95).

conter-se, seja na cólera, seja no amor da comodidade e riquezas), a beneficência e o domínio de si mesmo. Pertencem à segunda a lealdade, a decência e a pacificidade. E por fim, a terceira classe de virtude compreende a honradez, a modéstia e a temperança. Diante de seus apetites têm-se, portanto, que o homem não pode ser classificado nem como bom ou mau por natureza, apenas que ele pode se tornar moralmente bom, e para isso é preciso sobrepor à virtude aos vícios. É preciso disciplinar-se e com isso conter os vícios.

Disciplinar a sociabilidade insociável por meio da educação, subordinando a animalidade, a busca por satisfazer os caprichos, à humanidade, é o primeiro passo à caminho da moralização.¹⁸⁰

A moralidade diz respeito ao caráter. Sustine, abstine: essa é a maneira de se preparar para uma sábia moderação. Se se quer formar um bom caráter, é preciso antes domar as paixões. No que toca às suas tendências, o homem não deve deixá-las tornarem-se paixões, antes deve aprender a privar-se um pouco quando algo lhe é negado. Sustine quer dizer: suportar e acostumar a suportar! Para se aprender a se privar de alguma coisa é necessário coragem e uma certa inclinação. É preciso acostumar-se às recusas, à resistência etc (KANT, 2004, p.86).

É preciso a consolidação do caráter, ou seja, quando se tem uma resolução firme do querer é necessário que se coloque realmente em prática.¹⁸¹ O homem precisa agir considerando a humanidade em si e nos outros, para formar um bom caráter tornando-se capaz de agir segundo máximas dadas a si e em consonância com o princípio supremo da moralidade, ou seja, o imperativo categórico. O constante desenvolvimento das disposições naturais orienta o homem para um estado melhor, um estado de compromisso com a perfectibilidade do ser humano. O que cabe a educação é proporcionar um caráter no sujeito que transcenda a legalidade externa, a coerção e a disciplina, é preciso não apenas a consciência da letra da lei, mas também ter na disposição o seu espírito como fonte do agir.

¹⁸⁰ “Se a disciplina visa apenas domar os instintos, isto é impedir a selvageria, a cultura visando a instrução e aprimoramento das faculdades de conhecer e julgar acrescenta-lhe um conteúdo cognitivo e visa o auto esclarecimento. A civilização visa formar o cidadão para que ele tome parte ativa na vida da sociedade em que está inserido. A moralização diz respeito ao caráter, e tem como foco o homem considerado não meramente como animal, mas já como pessoa” (SANTOS, 2011, p.11).

¹⁸¹ “A etapa suprema é a consolidação do caráter. Consiste na resolução firme de querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática. *Vir propositi tenax*, diz Horácio; eis aí um bom caráter! Se, por exemplo, prometi algo a alguém, devo manter minha promessa, mesmo que isso acarrete algum dano. Porque um homem que toma uma decisão, e não a cumpre, não pode ter confiança em si mesmo” (KANT, 2004, p. 87).

A coerção que a educação exerce por meio da disciplina é uma preparação para a vida social. Uma coerção externa no momento educacional visa um ensinamento para que o ser humano seja capaz, posteriormente, de coagir-se internamente, ou melhor, de dar a si máximas morais. Por esse motivo, a educação moral não pode basear-se unicamente na disciplina, mas também deve assentar sobre máximas. De início, “são as máximas da escola (heteronomia), o que supõe certamente o aprendizado e a internalização de certas regras, essenciais para a convivência humana e mais tarde serão as máximas do próprio indivíduo esclarecido que devem prevalecer” (SANTOS, 2011, p. 11). Portanto, mesmo a influência externa não sendo suficiente para a efetividade da moralidade, ela é uma condição necessária para que, gradativamente, deixe de ser externa e torna-se uma auto-coerção segundo princípios da autonomia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, nota-se que os questionamentos a respeito da natureza humana e da sua constituição foi pertinente para a Modernidade. Filósofos que antecederam Kant e aqueles o que sucederam pensaram a respeito do antagonismo social e a sua função. Buscaram entender a tensão, a atuação na sociedade e as funções históricas do antagonismo social afim de compreender o homem e sua relação com o meio. Kant, ao discorrer sobre a sociabilidade insociável, certamente, possuía inúmeras ideias e objetivos. Um deles foi entender a sociabilidade insociável como um meio para que o homem deixasse para trás seu estado de selvageria e indolência e alcançasse o seu estado “mais humano”, a saber, um estado de racionalidade capaz de possibilitar o desenvolvimento das disposições naturais que visam o uso da razão e assim dar um passo para a moralização.

Para Kant, os seres organizados são os únicos objetos na natureza que, quando consideramos por si mesmos e sem relação com outra coisa, têm de ser pensados como possíveis enquanto fins da natureza. A ideia da natureza pode ser entendida como um sistema que segue a regra dos fins, na qual está subordinada aos princípios da razão. Esse princípio pertence à natureza de forma subjetiva, ou seja, como uma máxima que tudo no mundo é bom para algo, onde o que se deve esperar é aquilo que é inteiramente conforme a fins. Tal princípio da razão refere-se à faculdade de julgar reflexionante. Essa é regulativa e não permite julgar se algo é um fim intencional da natureza, como por exemplo, se a grama existe para o boi se alimentar ou ambos existem para o ser humano.

Há uma relação direta entre a finalidade dos seres humanos, sua natureza antagônica e sua capacidade de agente livre. A reflexão teleológica permite a possibilidade da relação entre a natureza humana e a liberdade, a moralidade e a felicidade. A natureza, em sua lógica interna de funcionamento, atua de forma regular, seguindo a doutrina teleológica da natureza, ou seja, segue o trajeto de um fio condutor da razão que permite e garante que o homem extraia tudo de si mesmo, concretizando sua efetivação pela própria natureza humana. Na medida em que Kant assume uma perspectiva teleológica, ela está imersa e fundada no juízo reflexionante, isto quer dizer que ela nada mais é do que um pressuposto do pensamento. Dessa maneira, compreende-se que a sua função é cabível de possibilidade e tem como objetivo fomentar o desenvolvimento moral, entretanto, ela não serve como

fundamento da teoria moral kantiana. Portanto, dentro do contexto ético, sua função limita-se a servir como possibilidade para viabilizar a capacidade da realização das ações morais e uma perspectiva esperançosa e racional das transformações na história e do mundo por meio das ações morais. A teleologia prática pode ser entendida como parte de um projeto kantiano que visa a moralidade. Dentro do sistema filosófico de Kant – como por exemplo seus escritos antropológicos, políticos e educacionais –, onde cada parte compõe o todo moral.

Kant, entende que o fim terminal é o ser humano sob leis morais, ele vincula diretamente a teleologia moral e a liberdade, pois o homem para ser moral precisa de uma vontade que se determine, uma vontade livre das inclinações sensíveis, ou seja, de uma vontade autônoma. Ou seja, a teleologia moral precisa da liberdade para perseguir o fim terminal da humanidade, relação entre o antagonismo e a teleologia repousa na intenção da natureza para com os trajetos humanos. A liberdade é o meio pelo qual se pode atingir a finalidade dos seres racionais, e a disciplina, por possibilitar nos homens a capacidade de se determinar segundo normas e leis, é responsável por modificar os resultados negativos gerados pelo antagonismo social nas relações sociais.

O antagonismo social enquanto a atuação de disposições que direcionam o homem em sentidos contrários viabiliza o progresso humano. Uma vez que o homem para Kant,

não é bom nem mau por natureza, porque não é um ser moral por natureza. Torna-se moral apenas quando eleva a sua razão até aos conceitos do dever e da lei. Pode-se, entretanto, dizer que o homem traz em si tendências originárias para todos os vícios, pois tem inclinações e instintos que o impulsiona para o contrário. Ele, portanto, poderá se tornar moralmente bom apenas graças à virtude, ou seja, graças a uma força exercida sobre si mesmo, ainda que possa ser inocente na ausência dos estímulos (KANT, 2004, p. 95).

Partindo do pressuposto teleológico, ou seja, refletindo acerca dos propósitos da natureza e entendo como ela dotou o ser humano de disposições capazes de alcançar o bem, têm-se que tudo o que a Natureza faz é bom, ela nada fez em vão, portanto, o processo de moralização não passa pela extirpação de nenhum sentimento, por mais ele se torne nocivo quando é mal conduzido. O ser humano deve aprender a encontrar qual aspecto bom desses sentimentos – por exemplo, a inclinação para a glória e

poder – e assim usá-los para desenvolver as disposições humanas, da técnica a moral. Nesse sentido, é a educação o caminho para encontrar esse aspecto positivo desses sentimentos.

O aspecto positivo da sociabilidade insociável é responsável por proporcionar o autodesenvolvimento, o progresso e influencia a relação do homem com os demais e com o conhecimento. Por meio da teleologia, Kant pensa a razão humana como dotada de uma função construtiva no progresso humano, capaz de usar a insociabilidade a favor do desenvolvimento. Essa relação fundamenta-se na perspectiva teleológica e nas considerações antropológicas da constituição da natureza humana. Os seres humanos são dotados da capacidade de representar fins para si mesmos e possuem dentro de si o meio para desenvolver suas disposições naturais que visam o uso da razão. O antagonismo social, por ser o meio para esse desenvolvimento, torna-se essencial para a efetividade do fim terminal sendo uma das condições necessárias para o ser racional aperfeiçoar-se em seus diversos aspectos: técnico, pragmático e moral. Esse aperfeiçoamento pode ter início com a disciplina, seja ela uma coerção externa ou o desabrochar de uma consciência moral.

Kant mostra que por trás das especificidades de cada âmbito da sua obra existe uma conexão com o todo moral, ou seja, dentro do projeto kantiano pode-se encontrar um caminho para a moralização e esse trajeto tem por fundamento a perspectiva teleológica prática de que o ser humano precisa estar sob leis morais, leis essas que ele mesmo se deu. O antagonismo social demanda que o homem esteja inserido na sociedade para que seu dinamismo desenvolva as disposições que visam o uso da razão. Essa sociedade precisa disciplinar (por meio do direito e da educação) a sociabilidade insociável para que, dessa maneira, ela seja a mola propulsora do progresso humano.

5 REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, J. G. *O conceito de antagonismo na filosofia política de Kant*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, n. 2, p. 31-50, Maio/Ago., 2012
- BORGES, M. L. *Razão e Emoção em Kant*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2012
- CASSIRER, E. *Kant. Vida y Doctrina*. México: Fondo de Cultura Economica, 1948.
- _____. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução: Erlon José Paschoal, Jézio Guitierre; Revisão de tradução: Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- COHEN, A. *Kant and the Human Sciences Biology, Anthropology and History*. Ed. University of Leeds, 2009.
- DALBOSCO, C. A. *Ambiguidade do amor-próprio e formação virtuosa da vontade*. Revista Educação, v. 38, n.1, p.147-156. Jan./Abr., Porto Alegre, 2015.
- DENT, Nicholas J. H. – *Rousseau*. Routledge philosophers. 2005.
- DEAN, R. *The Value of humanity in Kant's moral theory*. New York: Oxford University Press, 2006.
- ESPINDOLA, Arlei. *Rousseau: Pontos e Contrapontos*. 1º edição. Editora Barcarolla, 2012.
- _____. *Rousseau: aspectos do desenvolvimento humano na primeira infância*. Belo horizonte. Síntese – Rev. De Filosofia, 2013.
- GIANNOTTI, J. A. *Kant e o Espaço da História Universal*. Revista Discurso, n. 10, p. 07-48. São Paulo, 1979.
- GUYER, P. *The crooked timber of mankind*. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (Ed.). Kant's idea for a universal history with a cosmopolitan aim. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 129-149.
- HILL, T. Jr. *Dignity and practical reason in Kant's moral theory*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992.
- KANT, I. *A Paz Perpétua*. Trad. Artur Mourão. Edições 70: Lisboa. 2013, p. 129-186.
- _____. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In: A paz perpétua e outros opúsculos filosóficos. Trad. Artur Mourão. Edições 70: Lisboa. 2013, p. 19-37.
- _____. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. In: A paz perpétua e outros opúsculos filosóficos. Trad. Artur Mourão. Edições 70: Lisboa. 2013, p. 59-109.

_____. *Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?*. Trad. Artur Mourão. Edições 70: Lisboa. 2013, p. 09-18.

_____. *Crítica Da Razão Pura*. Tradução: Valério Rohne e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Crítica Da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas: Valério Rohden. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. - 3. ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Crítica Da Faculdade De Julgar*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 15-17, 2016.

_____. *Começo Conjectural da História Humana*. Tradução de Edmilson Menezes, - São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. *Lógica*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Fundamentação Da Metafísica Dos Costumes*. Tradução Paulo Quintela, Coimbra, 1948.

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas: José Lamego. 2.ed. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão*. Coleção os pensadores, vol. II. Trad. Tânia Maria Bernkopf. Paulo Quintela e Rubens Rodrigues Torres Filho. - São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 271 – 290.

_____. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Trad. Artur Morão, Edições 70, 1992.

_____. *Lições sobre a antropologia [1775/76]*. Estudos Kantianos, Marília, v. 1, n. 1, Jul./Dez., 2013. p. 255-282.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. Ed. Iluminuras. São Paulo, 2009.

_____. *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 4 ed, 2004.

KORSGAARD, C. *Creating the kingdom of ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KLEIN, J. T. *A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau*. Cadernos de Filosofia Alemã | v. 22; n. 1 | pp.51-70, 2017.

_____. *Prudência e moral na filosofia política de Kant*. Estudos Kantianos, Marília, v. 5, n. 1, p. 159-178, Jan/Jun., 2017.

_____. *Reflexão teleológica e o caráter da espécie humana na antropologia de um ponto de vista pragmático*. In: Comentários sobre a antropologia de um ponto de vista pragmático. Org. Maria de Lourdes Borges. Florianópolis, Nefiponline, 2018. p. 83-125.

_____. *Kant E A Ideia De Uma História Universal*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. *O Estado republicano democrático e o ensino público da moral segundo Kant*. Revista Discurso, v. 46, n. 02, p. 85-122. São Paulo, 2016.

_____. *A relação entre educação e moral no horizonte da filosofia da história de Kant*. Filosofazer, n. 32, p. 121-134, Jan/Jun. Passo Fundo, 2008.

_____. *A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana*. Curitiba: Rev. Fil. Aurora, 2013.

_____. *Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão [tese]* / Joel Thiago Klein; orientadora, Maria de Lourdes Alves Borges - Florianópolis, SC, 2012.

LOUDEN, R. B. *‘Transformação total’: Por que Kant não desistiu da educação*. Stud. Kantiana, 22, dezembro, 2016.

MATOS, Olgária C. F. Rousseau – *Uma Arqueologia da Desigualdade*. São Paulo, M.G Editores, 1978.

MUCHNIK. P. An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil. In. *Kant’s Anatomy of Evil*. Ed. Cambridge University Press, 2010, p. 116 -146.

NAHRA, C. *O uso do princípio teleológico dos seres vivos na filosofia moral de Kant*. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 4, n. 2, p. 297-306, jul.-dez., 2009.

_____. *Uma introdução à filosofia moral de Kant*. Natal: EDUFRN – Editora da UFRN, 2008.

PEREZ, D. O. O significado de natureza humana em Kant. Org. SANTOS, L. R. Marques, U. R. A. Sgarbi, G. P. M. Pozzo, R. *Was ist der Mensch? / Que é o Homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010. p. 207-218.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Procedido de Discurso sobre as Ciências e as Artes. Cronologia e introdução por Jacques Roger. Tradução, Maria Ermantina Galvão. 2º edição. São Paulo, Editora Martins Fontes, 1999.

_____. *Emílio ou Da educação*. São Paulo: Editora Martins Fonte, 2004.

_____. *O Contrato Social*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROCHA, I. C. L. *A sociabilidade insociável na filosofia política de Kant: aspectos no estado de natureza e no estado civil*. Monografia – Natal, RN, 2014. 34 f.

ROHDEN, V. *Sociabilidade Legal Uma Ligação Entre Direito e Humanidade na 3ª Crítica de Kant*. Revista Analytica, vol. 1, n. 2, p. 97-106, 1994.

SAHD, L. F. N. A. E. S. *A noção de liberdade no Emílio de Rousseau*. São Paulo, Trans/Form/Ação. 2005.

SANTOS, R. *Considerações sobre a perfectibilidade humana a partir de Rousseau e Kant*. Estudos Kantianos, Marília, v. 1, n. 2, p. 43-58, Jul./Dez., 2013.

_____. *Educação Moral e Civilização Cosmopolita: Atualidade da Filosofia Prática de Kant*. Revista Iberoamericana de Educación, n. 41/4. p. 1-10, Fev., 2007.

_____. *Liberdade e coerção: a autonomia moral é ensinável?*. Revista Studia Kantiana 11 (2011): 201-216.

SANTOS, L. R. 2016. *A educação, suas tarefas e seus paradoxos, segundo Kant*. In Filosofias da Educação, ed. Lúcia Schneider Hardt e Rosana Silva de Moura (Orgs.), 21 - 59. Blumenau: EDIFURB.

_____. *Retorno à Kant – Ética, Estética, Filosofia Política*. 1. ed. Editora Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.

_____. *O Poder do Negativo, Ou a Economia do Mal no Pensamento Antropológico de Kant*. In: Comentários sobre a antropologia de um ponto de vista pragmático. Org. Maria de Lourdes Borges. Florianópolis, Nefiponline, 2018. p. 140-169.

SCHNEEWIND, J. B. *Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability*. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (Ed.). Kant's idea for a universal history with a cosmopolitan aim. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 94-111.

TONETTO, M. C. *A dignidade da humanidade e os deveres em Kant*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 265-285, jan./jun. 2012.

WEBER, T. *Direito e justiça em Kant*. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD) 5(1): 38-47 janeiro-junho – 2013, p. 38-47.

WILLIAMS, H. *Kant's Political Philosophy*. Basil Blackwell. Oxford. 1983.

WOOD, A. W. *Kant's fourth proposition: the unsociable sociability of human nature*. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (Ed.). Kant's idea for a universal history with a cosmopolitan aim. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 112-128.

_____. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.